3 1761 08149977 4

# REVUE

DE

# THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

# REVUE

DE

# THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

## COMPTE RENDU

DES

## PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

---

*Vingt-troisième année.*

---

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1890

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et J.-F. Astié, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, professeur, à Paris; *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre, à Lausanne; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ch. Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, docteur en théologie, pasteur à Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

BR
3
R4
année 23

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

# LA CONVERSION DE CALVIN

## ÉTUDE MORALE [1]

PAR

H. LECOULTRE

---

Depuis un certain nombre d'années, les églises protestantes du continent célèbrent avec plus ou moins d'éclat les anniversaires séculaires de divers événements considérables de leur histoire. Il y a six ans, l'Allemagne luthérienne rappelait dans des fêtes grandioses le quatrième centenaire de la naissance de Martin Luther, tandis que les réformés de la Suisse allemande commémoraient le quatre centième retour annuel du jour où naquit Ulrich Zwingli. Deux ans plus tard, c'étaient des souvenirs de deuil qu'évoquaient nos coreligionnaires de France : ils repassaient dans leur esprit les scènes douloureuses de cette grande défaite extérieure du protestantisme français qui se nomme la Révocation de l'édit de Nantes. Puis ce fut le tour, en 1887, d'un jubilé joyeux ; on se disait que, cent ans auparavant, l'honnête Louis XVI avait essayé de réparer en quelque mesure l'immense injustice de son illustre ancêtre ; cette année enfin, tandis que nos frères des vallées vaudoises nous invitaient à solenniser avec eux les souvenirs de la glorieuse rentrée de leurs ancêtres au pays natal, les protestants de Paris ont pu se réunir pour fêter la mémoire d'événements

[1] Cette étude a été lue comme discours à la séance annuelle de l'ouverture des cours dans la Faculté de l'Eglise libre du canton de Vaud, le 10 octobre 1889.

qui sont parmi les moins saillants, mais aussi parmi les plus bienfaisants et les plus heureux de la grande révolution. Il y a, vous le savez, cent ans et quelques mois, pas davantage, que le premier culte réformé français a été librement célébré à Paris, et que l'Assemblée nationale a formellement reconnu le bon droit de ceux qui avaient pris cette initiative si pacifique à la fois et si hardie.

Les églises de la Suisse romande sont trop intimement liées à celles de France pour que nous puissions rester indifférents à ce qui les concerne, et je n'ai pas cru pouvoir mieux témoigner en votre nom la part que vous prenez à cet heureux centenaire qu'en vous apportant ici une étude sur un des épisodes les plus importants de l'histoire de la réformation française, la conversion de Jean Calvin.

C'était le premier novembre 1533, jour de la Toussaint : l'Université de Paris venait de se donner un nouveau recteur en la personne de Nicolas Cop, médecin et professeur de philosophie. Suivant l'usage, il devait prendre possession de ses fonctions en prononçant une harangue latine dans l'église des Mathurins. Cop s'était fait connaître comme un partisan décidé de Marguerite de Valois, il avait défendu ses ouvrages religieux contre les attaques du clergé. On pouvait donc lui attribuer, sans crainte de se tromper, des sympathies pour le protestantisme ; cependant sa harangue étonna par sa hardiesse ; elle était bâtie, nous dit Théodore de Bèze, d'une façon tout autre que la coutume n'était[1]. Nous pouvons en juger par nous-mêmes, car nous la possédons encore. Il en existe deux manuscrits. L'un, de la main même de l'auteur, mais malheureusement incomplet, se trouve à la bibliothèque publique de Genève ; il a été publié pour la première fois par le savant modeste auquel nous devons tant de découvertes ingénieuses et solides dans le domaine de l'histoire de la réformation française, par celui que j'ai l'honneur et le plaisir de pouvoir appeler mon vénérable ami et collègue, M. le docteur Herminjard. L'autre

[1] Ici, comme ailleurs, je rajeunis sans scrupule l'orthographe des écrivains que je cite.

est une copie assez fautive, mais complète, qui fait partie des archives ecclésiastiques de Saint-Thomas à Strasbourg, et que MM. Reuss et consorts ont insérée dans leur grande édition des œuvres de Calvin.

Le texte de ce discours, qui a toutes les allures d'une prédication, ce sont les béatitudes du sermon sur la montagne, spécialement la première : « Heureux les pauvres en esprit ! » Le point de départ en est un éloge enthousiaste de l'Evangile, cette « philosophie chrétienne » que Dieu a révélée aux hommes par son Verbe, acceptant, lui l'Eternel, toutes les conditions de l'humanité mortelle pour nous la communiquer. Dieu pardonne les péchés par sa seule grâce, Il promet à tous les chrétiens le Saint-Esprit qui sanctifie les cœurs et confère la vie éternelle ; voilà le résumé de cet Evangile, et le caractère propre de ces promesses toutes gratuites ressort de leur contraste avec la loi, qui ordonne, qui menace, qui presse et qui ne promet aucune indulgence. Aussi, quiconque ne rapporte pas tout à cette opposition fondamentale ne saurait interpréter purement l'Evangile, ni se mouvoir avec bonheur dans la philosophie chrétienne. « Telle est, continuait l'orateur académique, l'erreur de ces sophistes pervers qui sont continuellement à contester, à disputer, à se quereller sur des riens. Ils ne parlent jamais de la foi, de l'amour de Dieu, de la rémission des péchés, de la grâce, de la justification, des œuvres véritables ; ou, s'ils en parlent, c'est pour tout brouiller, tout ébranler, tout emprisonner sous leurs lois sophistiques. Je vous en prie, vous tous qui êtes ici, ne supportez jamais ces hérésies, qui sont autant d'outrages contre Dieu. »

Ici se présente une objection ; c'est ce terme de récompense qui se rencontre si souvent dans l'Evangile et qu'on trouve jusque dans les paroles de Jésus qui forment le texte de la harangue : « Réjouissez-vous, car votre récompense est abondante dans les cieux. » Cette récompense est une grâce et non le payement d'une dette, elle répond à nos vertus, mais nos vertus restent toujours bien inférieures à nos obligations et ne méritent par conséquent aucun salaire. Ainsi le fils dévoué qui remplit fidèlement ses devoirs envers son père ne

s'imagine pas mériter l'héritage qu'il recevra un jour, pourtant cet héritage peut être nommé une récompense, parce qu'il compense et fait plus encore que compenser les peines que le fils s'est données. Revenons au texte de saint Matthieu, au discours de Jésus-Christ. « Bienheureux les pauvres en esprit ! » Cela veut dire que le Seigneur réclame des cœurs qui ne se mettent au service d'aucune créature, Il veut être reçu par des hommes dépouillés d'eux-mêmes, Il enseigne qu'il ne faut rien attribuer aux forces humaines, qu'il faut mépriser tous les biens humains et tenir tous les honneurs humains pour peu de chose. Le Christ déclare bienheureux ceux qui désespèrent de leurs propres forces et qui pourtant soupirent après une vie intègre, ceux qui mettent tout en œuvre pour être droits eux-mêmes et pour attirer leurs frères à la justice. Ce sont ceux-là qui ont faim et soif de la justice, et le Seigneur dit qu'ils seront rassasiés. En effet, Dieu leur accorde cette certitude absolue du pardon de leurs péchés et de leur réconciliation avec Lui qui est le plus grand de tous les biens; car quel culte, quelle piété, quelle religion peut-il y avoir là où la conscience est dans le doute ? Or nous demeurons dans l'incertitude aussi longtemps que notre salut dépend de nos œuvres cérémonielles ou morales. Après avoir développé cette thèse au moyen des textes classiques de l'épître aux Romains, l'orateur conclut en ces termes la partie théologique de son discours : « Quiconque nie le pardon gratuit des péchés renverse l'Evangile entier, ensevelit Jésus-Christ, supprime tout culte véritable, car Dieu ne peut être adoré quand on a le doute dans son cœur. Et je suis amené par l'Evangile à penser que rien de plus impie que le doute ne peut se présenter à l'âme du chrétien; c'est pourquoi, si jamais il nous écrase ou nous tourmente, nous devons nous écrier : Seigneur, viens en aide à mon incrédulité. Les pauvres en esprit, ceux qui pleurent, ceux qui ont faim et soif de la justice désespèrent de leurs propres forces, mais ils sont certains de la grâce de Dieu, de la rémission de leurs péchés, de leur justification. »

Il n'est pas besoin de montrer que la doctrine ainsi dévelop-

pée est éminemment protestante. L'opposition entre les œuvres et la foi, envisagées comme moyens de salut, est là dans toute sa pureté, et pour l'exprimer plus énergiquement, l'orateur ne recule pas devant des paradoxes qui, plus tard, ont effrayé bien des esprits, même au sein des églises évangéliques. Mais la conclusion pratique du discours est plus significative encore. Elle débute par des paroles frappantes dirigées contre la persécution religieuse, à propos de la septième béatitude : « Heureux les hommes qui procurent la paix aux âmes, qui font taire les dissensions dans les églises, qui concilient tout par la parole de vérité et ne font rien par menaces ! En effet, ceux qui ne croient pas à la parole de Dieu, comment pourraient-ils être gagnés par les tourments ? Ne devons-nous pas imiter Jésus-Christ, notre souverain Chef, qui, pouvant perdre tous les Juifs, a préféré les attirer à Lui par sa parole ? Ah ! plût à Dieu que dans notre siècle malheureux nous établissions la paix de l'Eglise sur le fondement de la parole plutôt que sur celui du glaive. Car Satan n'est vaincu par rien que par la parole de Dieu, et qui ne croit pas cela est bien moins le disciple du Christ que celui des Pharisiens les plus pervers. Qui est-ce qui ignore que le Christ demande un peuple de franche volonté ? Heureux donc les pacifiques qui se servent de la parole de vérité pour ramener la paix entre les partisans d'opinions divergentes ! »

Ce n'était pas encore assez de recommander à tous la douceur ; l'orateur en venait, pour terminer, à prendre directement la défense des persécutés. Nous ne saurions nous dispenser de citer les passages principaux de ce morceau, quoiqu'ils perdent sans doute beaucoup à être mis en langage moderne ; pour les bien traduire, il faudrait avoir à son service le français du seizième siècle si fort dans sa rudesse, si libre dans sa familiarité :

« Heureux, disait Cop, ceux qui souffrent persécution à cause de la justice ! Il ne manque pas d'hommes qui sont poursuivis pour avoir médit des gens de bien, ou pour avoir outragé les princes ; le Seigneur ne les nomme nulle part bienheureux. Mais heureux ceux qui souffrent persécution pour avoir recherché la justice de Dieu, c'est-à-dire ceux qui s'attachent à la

parole de Dieu, qui méprisent les fantaisies et les rêveries des hommes, qui ne s'écartent pas d'un travers de doigt de l'Evangile, qui observent exactement la sentence de Paul : Quand même nous vous annoncerions, ou quand même un ange du ciel vous annoncerait un autre évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème !... Il faut estimer heureux et bienheureux ceux qui souffrent persécution pour ces causes. Ne prenons pas soin de notre bon renom pour devenir plus froids dans le culte que nous rendons à Dieu, moins empressés à expliquer sa volonté et à prêcher sa vérité. Bienheureux serez-vous, dit Jésus-Christ, quand les hommes jetteront l'opprobre sur vous, qu'ils vous persécuteront, qu'ils diront faussement toute sorte de mal de vous à cause de moi. Pourquoi donc dissimulons-nous au lieu de dire la vérité ? Est-il juste de plaire aux hommes plutôt qu'à Dieu ? Faut-il craindre ceux qui peuvent perdre le corps, mais ne peuvent rien sur l'âme ? O race ingrate des hommes, qui ne veulent pas souffrir la moindre affliction à cause de Celui qui est mort pour les péchés de tous, qui par son sang nous a délivrés de la mort éternelle et des liens de Satan ! Le monde et les méchants ont l'habitude d'appeler hérétiques, séducteurs, imposteurs, médisants, ceux qui s'efforcent purement, sincèrement de faire pénétrer l'Evangile dans les âmes des fidèles, et qui pensent ainsi servir Dieu. Mais heureux sont-ils et bienheureux, ceux qui supportent ces choses avec patience, qui rendent grâces à Dieu dans les afflictions, qui supportent les calamités avec courage et grandeur d'âme ! Réjouissez-vous, leur dit Jésus-Christ, car votre récompense est abondante dans les cieux. »

» Allons, chrétiens, mettons toutes nos forces à atteindre un si grand bonheur. Que Dieu, qui par sa parole produit en tous l'espérance, la foi et la charité, fasse passer sur nous le souffle de sa faveur, qu'Il ouvre nos esprits pour que nous croyions à l'Evangile, que nous comprenions vraiment qu'il n'y a qu'un seul Dieu que nous devons servir de tout notre cœur et pour le nom de qui nous devons tout souffrir, tout supporter. Qu'Il nous remplisse de toute joie et de toute paix dans la foi, afin que nous remportions la victoire de l'espérance par la vertu

du Saint-Esprit et qu'enfin nous célébrions au ciel un triomphe éternel. Amen. »

La hardiesse de ces paroles donne la mesure des espérances des protestants français à cette époque. Jamais peut-être dans la première moitié du seizième siècle, ils ne se crurent plus près du succès ; le roi semblait de leur parti, il était si fort irrité du fanatisme et de l'ignorance des théologiens catholiques qu'il avait banni de la capitale les chefs de la Sorbonne. Cependant la harangue de Cop fit scandale, et les protestants ne tardèrent pas à reconnaître qu'ils étaient encore loin de pouvoir se permettre toute sorte de libertés. Tout d'abord des poursuites furent intentées contre Nicolas Cop, qui ne put s'y dérober que par la fuite. Il se sauva à Bâle, patrie de son père, emportant avec lui dans sa précipitation l'antique sceau de l'Université de Paris, qui ne fut jamais restitué.

Mais l'autorité fut avertie, on ne sait comment, que le discours prononcé par Cop n'était pas son œuvre; on désignait comme auteur un jeune Picard très avantageusement connu dans le monde des humanistes : Jean Calvin, de Noyon. Des poursuites furent aussitôt dirigées contre lui, des papiers compromettants furent saisis à son domicile, lui-même cependant réussit, comme Cop, à échapper par la fuite au danger ; et bientôt, l'intervention de la reine de Navarre, toujours prompte à venir au secours des persécutés, vint le mettre à l'abri des rancunes de ses adversaires, sans qu'il eût besoin pour cela de quitter la France. C'était pourtant bien lui qui avait composé le discours prononcé par Cop ; Bèze l'a déclaré, et son témoignage s'est trouvé pleinement confirmé par la découverte de M. Herminjard, puisque le manuscrit retrouvé à la bibliothèque de Genève est un autographe de Calvin.

Ainsi, l'on ne saurait douter qu'à la fin de 1533, Jean Calvin, âgé de 24 ans alors, ne fût en possession de la doctrine protestante, au moins dans ses articles capitaux, et plein de sympathie pour ceux que persécutait l'Eglise. Comment en était-il arrivé là ? C'est ce qu'il n'est pas facile d'établir, parce que lui-même en a fort peu parlé. Bien différent en cela de Luther, Calvin a toujours observé la plus grande réserve dans tout ce qui con-

cerne sa propre personne et son développement spirituel. « Vrai est, dit-il quelque part, que je n'aime pas à parler de moi, » et toute son œuvre si volumineuse est là pour prouver la vérité de cette assertion.

Une lacune de ce genre ne peut être entièrement comblée par les témoignages des historiens, même les plus consciencieux et les mieux informés, tel que pouvait l'être Théodore de Bèze, car « Qui est-ce qui connaît ce qui est en un homme, sinon son esprit qui est en lui [1]?» L'historien le plus habile ne saurait donc avoir la prétention de raconter en détail la conversion de Calvin, quelque sens qu'on doive donner à ce mot, qui peut être compris de tant de manières différentes. Cependant, il est quelques points qui me semblent devoir être considérés comme certains, et je tiens d'autant plus à les rappeler ici qu'ils ont été mis en doute ou insuffisamment exposés dans un livre récent dont on a beaucoup parlé et dont je suis loin de méconnaître les mérites, l'ouvrage de M. Abel Lefranc sur la *Jeunesse de Calvin*.

La première question qui se présente à nous, la moins importante si l'on veut, mais aussi la plus facile à juger, est celle des influences extérieures que Calvin a pu subir. Théodore de Bèze, dans les trois éditions qu'il a données de la biographie de son maître, affirme que l'initiateur religieux de Calvin fut Pierre Robert dit Olivétan, le même personnage qui a rendu plus tard un si grand service aux églises de langue française en leur donnant la première version de la Bible faite sur les textes originaux ; c'est lui qui aurait conseillé à Calvin de lire les Ecritures, et Calvin, dit son biographe, ayant suivi ce conseil, commença à se distraire des superstitions papales. Il est probable que ce renseignement vient de Calvin lui-même et il faudrait avoir de bien fortes raisons pour croire que Bèze ait fait en un sujet pareil une confusion de noms et de personnes. Mais ces raisons n'existent pas, et le peu que nous savons de ce mystérieux Olivétan ne fait que rendre plus vraisemblable l'assertion que nous venons de transcrire.

Olivétan, dont Calvin a vanté publiquement l'érudition, l'ap-

[1] 1 Cor. II, 11

plication, mais surtout la modestie et la douceur[1], était à tous ces titres bien capable d'agir sur le cœur du jeune Calvin; d'ailleurs il était son concitoyen et même son parent, ce qui devait faciliter les rapports et les confidences les plus solennelles. En fait, personne à ma connaissance n'a nié l'influence qu'Olivétan pouvait avoir exercée sur son cousin, seulement on l'a implicitement diminuée, quand on a parlé d'autres hommes qui auraient largement contribué à pousser Calvin du côté du protestantisme. Quelques-uns ont nommé Melchior Wolmar. Cette opinion a été réfutée par de solides raisons qu'il n'est pas nécessaire de reproduire ici. M. Lefranc entre dans une voie toute nouvelle, il tient à établir que la conversion de Calvin aurait été préparée et même en bonne partie déterminée par des influences de famille et par des discussions religieuses dont Noyon fut le théâtre. Mais il est facile de montrer le caractère artificiel de ce système.

Tout d'abord, notons que les premières traces certaines de l'existence d'un parti protestant à Noyon remontent au mois de janvier 1534; or, à cette date, Calvin avait déjà composé le discours éminemment protestant que nous analysions tout à l'heure. D'ailleurs, il avait quitté sa ville natale onze ans auparavant et n'y avait plus fait que d'assez brefs séjours. S'il a dû quelque chose, au point de vue religieux, à l'influence du «milieu ambiant, » c'est à Paris, à Orléans, à Bourges, et non à Noyon qu'il faut aller chercher ce milieu.

Restent les influences de famille, qui parfois peuvent s'exercer à distance. Il est certain que les deux frères de Calvin ont passé au protestantisme. On le savait depuis longtemps du cadet, Antoine, qui vint s'établir à Genève en même temps que son illustre frère. M. Lefranc a montré qu'il en était de même de l'aîné, Charles, qui mourut à Noyon dès 1537, après avoir

[1] Dans la préface à la Bible de Serrières (1535) je relève en particulier ces paroles frappantes dans la bouche d'un polémiste aussi âpre que Calvin : « Les détracteurs pourront attaquer Olivétan impunément, sans crainte de ses insolences ; mais je les avertis de ne pas s'attendre à acquérir une grande gloire par leur faconde virulente; il y a un mot aussi vrai qu'il est répandu, c'est qu'il est facile de se moquer de tout, mais non de tout égaler.»

refusé les sacrements, et qui fut, pour cette raison, enterré de nuit sous les fourches patibulaires. Cette démonstration n'est pas un des points les moins intéressants de l'ouvrage que nous citons, mais c'est tirer du fait une fois établi une conséquence forcée que de prétendre que l'exemple de Charles Calvin a dû pousser son frère Jean du côté protestant. C'est bien plutôt le contraire qui doit avoir eu lieu : Charles Calvin n'a jamais été qu'un protestant et un homme médiocre, et le peu que l'on sait de sa vie n'est pas des plus édifiants. D'ailleurs, ses premières manifestations dans le sens du protestantisme datent du mois de mai 1534, et à cette époque son frère avait déjà souffert persécution pour la cause de la Réforme. Comment ne pas conclure que l'action religieuse alla de Jean Calvin à ses frères, plutôt que dans le sens inverse?

Il est vrai que, sept ans auparavant, leur père était entré en lutte avec le clergé de Noyon, dont il avait été longtemps l'homme d'affaires, et cette brouille alla si loin que, Gérard Calvin étant mort en 1531, il fallut toutes les supplications de son fils aîné pour obtenir qu'on lui accordât une sépulture en terre sainte. Mais quelles étaient les causes de cet âpre débat? Gérard Calvin avait refusé de produire les comptes de la succession de deux chanoines dont il avait été nommé l'exécuteur testamentaire. Voilà le seul grief que ses ennemis osent articuler contre lui, jamais ils ne l'accusent d'hérésie, et M. Lefranc néglige de nous faire comprendre quel rapport ces querelles financières ont eu avec l'évolution religieuse de Jean Calvin. On peut prouver, je crois, qu'elles n'en eurent presque aucun. Calvin ne mentionne qu'une fois son père dans tous ses écrits, et voici en quels termes il le fait : « Dès que j'étais jeune enfant, mon père m'avait destiné à la théologie, mais peu après, d'autant qu'il considérait que la science des lois communément enrichit ceux qui la suivent, cette espérance lui fit incontinent changer d'avis. Ainsi cela fut cause qu'on me retira de l'étude de philosophie et que je fus mis à apprendre les lois. » En vérité, Calvin aurait-il pu s'exprimer sur ce ton d'une froideur presque sévère, s'il s'était senti débiteur envers son père d'une dette spirituelle aussi considérable que sa conversion au protes-

tantisme? Si l'on pèse bien ces paroles, si on les combine avec le témoignage de Théodore de Bèze, on arrivera, je crois, à penser que Gérard Calvin devait rappeler à maint égard le père de saint Augustin, ce Patricius des Confessions, qui avait tant fait, soit pour le bien-être matériel de son fils, soit pour son développement intellectuel, et qui s'était montré si indifférent à son avenir religieux.

Si l'on tenait cependant à assigner à Gérard Calvin une part inconsciente dans l'évolution théologique et religieuse de son fils, voici, me semble-t-il, comment on pourrait et devrait raisonner : Gérard Calvin voulait lancer son fils dans la carrière ecclésiastique; c'était lui préparer un brillant avenir si le fils arrivait aux premiers rangs; mais il fallait pour cela pouvoir compter sur la faveur du clergé. Tant que Gérard Calvin fut en bons termes avec le chapitre de Noyon, il dut espérer que cet appui ne lui manquerait pas ; quand, au contraire, les discussions éclatèrent entre eux (1527), il lui fallut renoncer à cet espoir, craindre même peut-être pour son fils la rancune de ses anciens protecteurs. Dès lors, n'était-ce pas prendre le parti le plus prudent que de renoncer à ses anciens projets et de pousser le jeune Jean « à apprendre les lois ? » Ce changement de carrière du futur réformateur, qui eut lieu en 1528, devait faciliter son évolution religieuse, car si beaucoup de prêtres, à cette époque, éprouvaient et même exprimaient dans l'occasion le désir d'un renouvellement de l'Eglise, peu d'entre d'eux, en France surtout, arrivèrent au protestantisme complet. Mais Gérard Calvin n'eut certes aucune prévision de ce résultat lointain de ses démêlés avec ses commettants, et nous n'avons nul droit d'affirmer qu'il lui aurait paru désirable.

A côté et au-dessus de la question des influences extérieures que Calvin peut avoir subies, se pose celle du travail intérieur qui dut se passer en lui quand il devint protestant. A quels motifs obéissait-il lorsqu'il franchit ce pas alors si redoutable ? A cette question surtout, nous ne pouvons répondre qu'avec réserve; en l'absence du témoignage de Calvin lui-même, qui est-ce qui oserait reconstituer en détail l'histoire de son âme ?

Mais le peu que nous savons suffit pour nous faire repousser une idée émise par M. Lefranc, à savoir que Calvin devrait tout à l'étude, que sa conversion serait un pur mouvement de son intelligence, et « qu'il n'aurait jamais poussé le terrible cri d'angoisse qui s'échappa tant de fois de la poitrine de Luther. »

Entendons-nous cependant; que Calvin soit plus redevable à l'étude que les autres réformateurs, c'est ce que nous admettons sans peine. Venu après eux, il avait certainement profité de leurs travaux; si, en 1533, il n'avait vu ni Zwingli déjà mort, ni Luther qu'il ne devait jamais rencontrer, ni Mélanchton avec lequel il devait lier plus tard une intime connaissance, il avait sûrement lu une partie au moins de leurs œuvres, et elles avaient pu lui montrer le chemin. Mais il reste encore une grande différence entre ces deux choses : apercevoir une voie et se convaincre qu'elle est la véritable voie, la seule qu'il faille suivre; et quand il s'agit, comme ici, du problème de la justification, cette différence devient un abîme qu'aucune étude abstraite ne saurait nous faire franchir. En telle matière, nul ne peut acquérir la conviction sans avoir passé par les expériences tantôt douloureuses, tantôt triomphantes d'une âme qui a soif du Dieu vivant. Et en fait, qu'est-ce qui nous empêche d'admettre que Calvin, élevé dans la pratique d'une piété superstitieuse, plein de zèle dès son enfance pour les choses de Dieu, possédé du besoin de la certitude, ait d'abord fidèlement essayé de tous les moyens de salut auxquels recouraient alors les chrétiens. Bientôt dégoûté des plus grossiers et des plus absurdes par son bon sens et son goût naturel, il aura ensuite senti que ceux mêmes que l'église recommandait avec le plus d'insistance et de solennité ne donnaient pas au pécheur la satisfaction et la sécurité dont il a besoin.

Les textes appuient en une certaine mesure une hypothèse si naturelle. Dans son épître à Sadolet (1540), Calvin a mis en scène un protestant cité au tribunal divin, et le langage qu'il lui fait tenir est justement le langage émouvant de l'homme qui a d'abord cherché son salut avec ardeur dans les œuvres pies, et qui ne s'est détourné de cette voie qu'après d'angois-

santes déceptions : « Tant plus je me considérais de près, de tant plus aigres aiguillons était ma conscience pressée, tellement qu'il ne me demeurait plus autre soulas ni confort, sinon de me tromper moi-même en m'oubliant.» Et dans l'Institution chrétienne, dès la première édition de 1536, on trouve les descriptions les plus dramatiques des troubles d'une conscience sincère qui cherche à faire sa paix avec Dieu au moyen de la pénitence sacramentelle. « Par cette géhenne, dit-il, ont été cruellement tourmentées les consciences de ceux qui étaient touchés de quelque sens de Dieu.» Et après avoir longuement, savamment décrit ces tortures, Calvin conclut en ces mots : « Je ne mettrai pas grand'peine à montrer cela être vrai, chacun en peut être témoin en soi-même. »

Je sais bien que dans ces deux passages, et dans tel autre tout aussi significatif, que l'on pourrait citer ici, Calvin ne se met pas directement en scène ; mais qui ne sent que ce langage est celui de l'expérience personnelle? Pourrait-il en appeler aussi hardiment aux sentiments de tous les fidèles, s'il n'avait pu rendre témoignage, lui tout premier, de la misère du pécheur devant les moyens de grâce que lui offrait l'Eglise? Non, Calvin a dû commencer par en souffrir comme Luther, comme Farel, comme toute l'élite des protestants de la première génération. Puis, aidé de ces tristes expériences et de l'exemple de frères plus avancés que lui, son esprit perspicace et vigoureux conclut qu'aucune pratique religieuse ne saurait suffire à mériter les faveurs célestes parce que Dieu, comme dit saint Paul, fait miséricorde à qui Il fait miséricorde et a compassion de qui Il a compassion. A cet acte suprême, unique de Dieu envers le pécheur, le pécheur ne peut répondre que par un acte unique, suprême aussi en son genre, l'acte de la foi qui saisit le salut. Quand Calvin eut compris cela, il fut en possession du principe central de la Réformation, et il était impossible que ce principe ne le conduisît pas tôt ou tard aussi loin que les réformateurs d'Allemagne et de Suisse.

Mais à l'époque où il composa la harangue académique de Nicolas Cop, il n'osait encore égaler leur hardiesse. Ce dis-

cours exprimait purement la doctrine protestante de la justification et contenait les témoignages de sympathie les plus explicites en faveur de ceux qui passaient alors généralement pour des hérétiques. Cependant il n'était pas l'œuvre d'un protestant décidé et conséquent, on y trouve encore au moins une trace d'accommodation au catholicisme. A la fin de l'exorde, suivant l'usage des prédicateurs catholiques, Calvin avait inséré l'*Ave Maria* : « Avant d'entrer dans mon sujet, disait-il, je voudrais que vos vœux ardents unis aux miens obtinssent du Christ, notre véritable et seul intercesseur auprès du Père, que notre discours le loue, qu'il le respire, qu'il soit plein de sa saveur, qu'il reproduise son image, comme lui-même, Il est la gloire de son Père. Nous lui demanderons qu'Il se répande en nos cœurs et qu'Il daigne nous arroser de la sève des grâces célestes ; ce que nous obtiendrons, je pense, si nous saluons la bienheureuse Vierge de cette louange, la plus belle de toutes : Salut Marie, pleine de grâce ! »

Cette formule était à peu près indispensable à un discours prononcé dans une église. Calvin en avait sans doute usé déjà à plusieurs reprises, car il avait lui-même fait quelques prédications, soit à Lignières en Berry, soit dans sa paroisse du Pont l'Evêque, près de Noyon ; il devait s'en servir plus d'une fois encore à la fin de cette année 1533, ou au commencement de la suivante, quand dans sa retraite de Saintonge, à la demande de son ami Du Tillet, « il couchait par écrit, comme dit Théodore de Bèze, quelques formulaires de sermons et remontrances chrétiennes, lesquels il faisait réciter au prône par certains curés en ces quartiers-là, afin de donner au peuple quelque goût de la vraie et pure connaissance de son salut par Jésus-Christ.» Car, en Saintonge pas plus qu'à Paris, il n'aurait été possible d'omettre dans une prédication publique des formules aussi chères à tous les fidèles catholiques.

D'autres faits nous montrent à quel point Calvin appartenait encore à cette époque à l'Eglise romaine : deux mois avant le discours de Cop, il avait paru en chapitre à Noyon pour ordonner avec ses collègues des prières contre la peste. Enfin et

surtout, il faut se souvenir qu'il était lui-même curé. Sans doute, n'ayant jamais reçu les ordres, il ne pouvait administrer les sacrements [1], mais il possédait plusieurs bénéfices dont le principal était la cure du Pont l'Evêque ; il en touchait donc les revenus, à charge de payer un vicaire ordonné pour accomplir toutes les fonctions du culte. Deux expressions empruntées à des lettres écrites par Calvin au moment précis où il devait travailler à sa harangue pour Nicolas Cop nous rendent compte de son attitude ecclésiastique à la fin de 1533. Ecrivant à ses connaissances d'Orléans une relation des escarmouches entre protestants et catholiques dont l'Université de Paris était alors le théâtre, il désigne froidement le parti des protestants les plus décidés sous cette expression peu flatteuse : ceux qui courent après les nouveautés, littéralement : ceux qui gobent les nouveautés, *ii qui novis rebus inhiant.* Mais ce récit est adressé spécialement à François Daniel, le plus intime de ses amis à Orléans, et Calvin lui envoie en outre un billet strictement personnel avec un écrit de Roussel, « de notre Gérard, » dit-il, qu'il lui recommande instamment de ne pas divulguer. On peut en conclure sans témérité que Calvin était alors au nombre des partisans de Roussel, et c'est là un fait dont nous possédons encore quelques autres preuves. En 1536, il l'appelle *vir amicissimus,* mon très grand ami ; « jadis, lui dit-il, j'ai contemplé votre piété avec grand profit et admiration, j'ai compris que vous ne manquiez pas de crainte de Dieu [2]. » Or nous connaissons fort bien la position de Roussel, grâce en particulier à un mémoire de M. Charles Schmidt de Strasbourg, mémoire déjà ancien et qui pourrait être corrigé en plus d'un détail, mais qui reste une des lectures les plus instructives que l'on puisse faire sur les débuts de la Réformation française.

[1] Dans ces conditions, ses prédications, que nous ne saurions mettre en doute, supposent qu'il avait reçu une dispense assez exceptionnelle. Dans la règle, le prêtre seul a le droit de prêcher dans l'Eglise catholique ; il n'est pas rare qu'une permission soit accordée pour cela au diacre ou au sous-diacre, il est plus rare qu'elle le soit aux clercs d'ordres mineurs ou aux simples tonsurés, tels que l'était Calvin.

[2] *Epistolæ duæ* etc. col. 282, 287, 304 de l'édition de Brunswick.

Roussel était en 1533 ce qu'il est resté toute sa vie, un protestant complet quant au dogme, mais reculant perpétuellement devant la pensée du schisme, et qui prétendait prêcher la doctrine réformée avec le titre et l'autorité du prêtre, plus tard même avec ceux de l'évêque romain. Si singulière et si inconséquente que puisse nous paraître cette position, elle trouvait de nombreux imitateurs dans les rangs du clergé français. Il y eut même un moment, c'est Calvin qui l'affirme [1], où les prédicateurs vaniteux savaient que, pour échapper aux railleries contre les moines, il fallait absolument emprunter quelque chose aux protestants, sans avouer d'ailleurs ces emprunts ni les pousser trop loin. Ainsi faisait Roussel, qui prêcha le carême en 1533, en plein Paris, devant des auditoires énormes. La doctrine de ses sermons était sans doute très semblable à celle des réformateurs allemands ou suisses [2], et nous sommes persuadé que la Sorbonne ne se trompait nullement en condamnant quelques-unes de ses assertions qui paraissaient être favorables aux erreurs de Luther. Mais telle avait été la prudence de langage du prédicateur, il s'était si bien abstenu de toute attaque directe contre la théologie officielle et contre les usages ecclésiastiques que sa protectrice, la reine de Navarre, pouvait le tirer d'affaire en affirmant qu'il n'avait jamais tenu opinion pour mériter le feu, ni qui sente nulle chose hérétique. « Il y a cinq ans, ajoutait-elle, que je le connais, et croyez que si j'y eusse vu une chose douteuse, je n'eusse point voulu souffrir si longuement une telle poison. » Sur la foi des Ave Maria, Marguerite était probablement prête à rendre le même candide témoignage d'orthodoxie à Calvin après la harangue de Nicolas Cop ; en tout cas, c'est elle qui arrêta les poursuites entamées contre lui.

Les raisons qui empêchaient Roussel, Calvin et beaucoup de leurs contemporains de rompre avec l'Eglise, dans le temps même où ils s'intéressaient à la Réformation et travaillaient pour elle, étaient d'ordre très divers. De nos jours et dans notre pays nous avons sans doute quelque peine à nous repré-

[1] *Excusatio ad Nicodemitas*, (1544) col. 597.

[2] Magna libertate prædicat Evangelium, écrivait Erasme.

senter cette position ; nous comprenons que l'on hésite longtemps entre les deux confessions, le passage de l'une à l'autre doit cependant être brusque, parce que chacune d'elles est constituée avec son église, ou du moins avec ses églises diverses, avec son credo ou du moins avec ses credos nettement arrêtés, et que nous avons vu échouer misérablement toutes les tentatives d'union entre elles. Dans le premier tiers du seizième siècle, le point de vue devait être bien différent. L'Eglise par excellence, l'Eglise catholique, universelle, apparaissait alors à beaucoup de bons esprits comme profondément corrompue, mais aussi comme susceptible de réformation soit dans ses mœurs, soit même dans sa doctrine [1], et c'est l'œuvre qu'ont tentée tout d'abord ceux qui ont gardé le nom de Réformateurs par excellence. La pensée du schisme leur était à l'origine étrangère, et ils ont eu beaucoup de peine à l'accepter. Luther après avoir soutenu ses thèses contre les indulgences, qui sont censées ouvrir l'ère du protestantisme, se croyait encore un bon catholique ; il fut bouleversé quand, deux ans plus tard, à la dispute de Leipzig, il s'aperçut qu'il entrait en contradiction avec la doctrine des conciles universels, ces vénérables organes de l'Eglise catholique. Il est vrai que cela ne le fit pas reculer ; après un temps de stupeur, il reprit avec ses amis sa marche en avant. Soutenus par des princes, les uns sincèrement pieux et désireux du bien de leurs sujets, les autres seulement ambitieux et mécontents de la papauté, les réformateurs osèrent organiser des églises indépendantes de Rome ; cependant en 1528, à l'époque où Calvin commençait à entrer dans le mouvement de la Réforme, les Eglises d'Allemagne n'avaient pas encore une doctrine uniforme, nettement définie dans un document auquel toutes souscrivissent : la confession d'Augsbourg et celle des Quatre villes n'avaient pas encore été écrites et solennellement présentées à Charles-Quint

[1] Louis Du Tillet, une fois retourné au catholicisme après avoir été l'ami intime et le compagnon de travail de Calvin, confessait encore qu'il y avait des corruptions dans l'Eglise romaine, « quant à la Parole et aux sacrements, » ce qui ne l'empêchait pas d'être à ses yeux l'Eglise de Dieu par excellence.

par ceux de ses sujets qui avaient prêté l'oreille à la voix de Luther ou à celle de Zwingli.

En France, l'œuvre de la Réformation était encore beaucoup moins avancée et la doctrine beaucoup moins définie. Parmi les gens du peuple qui avaient accueilli les idées des rénovateurs ecclésiastiques, il devait y avoir bon nombre d'hommes très irrités contre tout le système ecclésiastique du moyen âge et prêts à appuyer les mesures les plus radicales ; mais cette tendance ne semble pas avoir dominé dans la classe lettrée, à laquelle Calvin appartenait par sa naissance et par ses aptitudes. De tous les Français que leurs talents ou leur science désignaient comme les chefs du mouvement, un seul à notre connaissance n'avait reculé devant aucune des audaces des réformateurs allemands ou suisses, et cet unique champion de la Réforme radicale, Guillaume Farel, avait dû quitter sa patrie, sur laquelle il n'exerçait plus aucune influence. Les autres, même ceux qui avaient poussé le courage jusqu'au martyre, restaient à beaucoup d'égards embarrassés dans les filets de la tradition et de l'autorité officielle ; plusieurs d'entre eux étaient plus grands admirateurs d'Erasme et de Reuchlin que de Mélanchton ou de Zwingli ; et Berquin, l'héroïque Berquin, tressaillait d'indignation devant certaines hardiesses de Luther.

Tant de timidité ne se justifiait que trop par les fautes précoces des protestants. Quels fruits amers l'arbre de la Réformation n'avait-il pas déjà portés ! que de troubles en pays allemand ! que de craintes pour l'avenir ! quelle désunion non seulement entre les novateurs décidés et les conservateurs à outrance, mais parmi les novateurs eux-mêmes ! Leurs chefs s'étaient publiquement lancé les injures les plus graves et les Saxons avaient solennellement refusé aux Suisses la main d'association, sous prétexte qu'ils étaient animés d'un autre esprit. Il est hors de doute que la controverse eucharistique a longtemps empêché Calvin de se joindre définitivement aux protestants. « Cette nombreuse contention touchant les sacrements, dit-il dans son *Traité des Scandales*, a troublé beaucoup d'esprits plus qu'on ne saurait dire. Je puis dire que j'ai expérimenté à mon dommage quel artifice et cautèle de Satan ç'a

été pour tenir en suspens les consciences craintives. Mais j'ai depuis connu que j'avais été plus retardé par ma faute propre que retenu de quelque empêchement raisonnable. »

L'indiscipline dont les chefs donnaient ainsi l'exemple se retrouvait aussi chez les simples fidèles, et Calvin ne devait pas être le dernier à s'en apercevoir, lui qui, dans toute sa carrière, a montré une perspicacité douloureuse et infaillible pour reconnaître les fautes de ses amis et compagnons d'armes aussi bien que celles de ses adversaires. Il y avait dans les allures du protestantisme, surtout à ses débuts, quelque chose qui devait répugner à son esprit ennemi de toute turbulence et de toute prétention ; nous voulons parler du droit de dogmatiser à tort et à travers, que les protestants les plus ignorants, parfois même les moins respectables, s'arrogeaient par une fausse interprétation du principe du sacerdoce universel. Ce travers, dont nous souffrons toujours, était déjà fort commun au seizième siècle. Avec sa rude franchise, Calvin le dénonce comme une des principales objections que l'on puisse faire au protestantisme : « Je sais bien, s'écrie-t-il, qu'il est difficile, quand un homme de cœur voit des gens de nul esprit, nul savoir, nulle autorité, bref gens de néant, sous ombre qu'ils savent causer de l'Evangile, s'avancer et ingérer sans mesure, que cela ne lui fasse mal au cœur. Combien que, pour en dire la vérité, il y a une telle folie à la plupart qu'on en doit plutôt avoir pitié et honte que de se dépiter et courroucer contre eux. »

En face de ces misères des protestants décidés, combien les voies moyennes devaient paraître recommandables et engageantes! Quels beaux horizons devaient se découvrir pour l'Eglise de France, si elle parvenait à effectuer la réformation sans schisme! Ce renouvellement pacifique et légal de l'Eglise dirigée par ses chefs traditionnels, le pape et le clergé tout entier, se serait sans doute propagé au dehors, et l'unité religieuse de l'Europe se serait rétablie, non dans le sens de l'absolutisme et de la superstition, mais dans celui de la vérité évangélique ennemie de tout excès et de toute division arbitraire. Il est impossible qu'un esprit aussi élevé et aussi réfléchi que celui de Calvin n'ait pas été ébloui au moins un instant par des espérances qui

devaient si naturellement se présenter à lui. Mais à défaut de profondes études d'histoire ecclésiastique, que l'on ne faisait guère alors, le spectacle des hommes et des événements dut le convaincre bien vite des illusions dont ce programme se composait ; il ne tarda pas à comprendre sans doute que les princes de l'Eglise, liés par leurs intérêts mondains, ne travailleraient jamais sincèrement à la réformer, ou que ceux qui se mettraient à cette œuvre seraient fort mal placés pour la mener à bien. A son œil perspicace, l'Eglise catholique apparut, nous n'en pouvons douter, comme animée d'un irrésistible mouvement intérieur, et devant son éternel adage : « Que je sois telle que je suis, ou que je ne sois pas, » il comprit qu'il fallait travailler à la combattre et à la remplacer plutôt qu'à l'amender. Quant aux fautes des protestants, nous ne dirons pas qu'elles durent lui sembler moins considérables à mesure qu'il les voyait de plus près, mais il devait se dire que les protestants, avec leur système d'égalité et d'indépendance religieuses, étaient bien moins solidaires les uns des autres que les catholiques ; tout en se joignant à eux, on pouvait combattre énergiquement les esprits aventureux qui compromettaient la grande œuvre religieuse du siècle, et les dissentiments des luthériens avec les réformés n'étaient pas tels qu'on ne pût essayer encore de se porter médiateur entre eux.

Ces raisonnements n'étaient pas aussi brillants que les premiers, mais ce qui devait leur donner beaucoup plus de poids aux yeux de Calvin, c'était la somme de dissimulation à laquelle les partisans de la Réforme catholique étaient nécessairement condamnés. Si l'on admet que tout changement à la doctrine et à la constitution de l'Eglise doit venir du clergé lui-même, il faut prendre son parti de ne jamais devancer ses décisions, et par conséquent accepter au moins provisoirement une foule de pratiques religieuses ou d'affirmations dogmatiques contre lesquelles la conscience proteste déjà. A la longue, cette obligation devait paraître insupportable à Calvin ; cependant il hésita longtemps avant de secouer le joug. Une dizaine d'années avant lui, un homme d'un caractère beaucoup plus prompt que le sien, Guillaume Farel, avait passé par les mêmes tergi-

versations. « Autant je fus facile, a-t-il écrit[1], à recevoir qu'il n'y avait point de mérite que le seul mérite de Jésus, autant je fus difficile à recevoir la pure invocation de Dieu, parce que j'avais tant de confiance en la vierge Marie et ès saints et saintes, desquelles je ne faisais que barbonner heures, prières et suffrages, jour et nuit. »

Qu'est-ce donc qui arrêtait ces hommes au moment d'exécuter une résolution à laquelle tout les poussait? Etait-ce la crainte du danger et des pertes matérielles auxquelles ils se seraient exposés par là? Il faudrait les placer bien haut au-dessus de l'humanité pour croire que ces considérations leur fussent absolument étrangères. Elles n'étaient pourtant pas dominantes; Calvin comme Farel aurait pu dire en toute sincérité : « Je n'étais point fourré en la papauté pour chose qui fût de ce monde, à savoir pour aucun bien, honneur, gloire, ni profit terrien[2]. » Jamais, à notre connaissance, il ne s'est accusé d'avidité ni d'ambition mondaine; en revanche, il est un défaut qu'il se reproche avec insistance dans le petit nombre de passages où il parle de lui-même, spécialement dans la préface de son commentaire sur les Psaumes; c'est un amour immodéré de la retraite, « du requoy et de la tranquillité, » comme il dit. Ce n'est pas au moins qu'il fût porté de nature à la paresse et au désœuvrement; tout au contraire, son esprit était des plus actifs, et sa santé eut fort à souffrir de ses excès de travail. On connaît les témoignages de Théodore de Bèze sur ce sujet; quand même nous ne les aurions pas, la seule lecture du Commentaire sur la Clémence de Sénèque suffirait amplement à nous renseigner sur son ardeur à l'étude. Cette œuvre de jeunesse, publiée par l'auteur avant ses vingt-trois ans révolus, atteste une somme de connaissances qui répondrait plutôt à une longue et laborieuse carrière de philologue. Mais tout ce travail avait mis Calvin en relation avec les anciens plutôt qu'avec ses contemporains, avec les morts et non avec les vivants : l'érudition, une érudition aussi élégante et intelligente que solide, voilà le bien spirituel qui lui semblait le plus dési-

[1] *Epître à tous seigneurs*, page 172.
[2] Ibid., page 175.

rable de tous, celui qui répondait le mieux à ses goûts et à ses aspirations naturelles. En revanche, tout en connaissant fort bien les hommes, et peut-être parce qu'il les connaissait fort bien, il n'aimait guère à les manier ; c'était une nature fine, délicate, susceptible ; la rencontre avec des opinions contraires aux siennes ou avec des sentiments qu'il ne partageait pas le faisait facilement sortir de son assiette ; pour éviter la colère à laquelle il se sentait fort enclin, il devait retourner volontiers au silence de son cabinet d'études et au commerce avec ses chers classiques.

Il est facile de comprendre qu'avec un pareil tempérament Calvin ait été à la fois très accessible aux idées de la Réformation et très hésitant à suivre jusqu'au bout les réformateurs sur le terrain pratique. Toute réforme pratique, fût-elle même purement individuelle, est plus difficile et plus lente que les révolutions de l'intelligence ou du sentiment. L'habitude exerce ici une puissance presque incalculable, et l'homme le plus affranchi de toute espèce de préjugés bons ou mauvais peut rester longtemps en fait — redoutable possibilité — le plus pratiquant des dévots. Mais ce danger du formalisme est surtout à craindre pour les hommes d'étude, à cause du calme dont ils ont un impérieux besoin, afin de poursuivre leurs buts favoris ; car ce repos s'achète le plus sûrement au prix de quelques concessions à la coutume. Ce n'est pas chez eux un calcul réfléchi et perfide, mais plutôt un entraînement naturel à porter extérieurement un joug dont leur raison est déjà depuis longtemps délivrée. Souvent même, on reconnaît la valeur d'une résolution virile, on soupire après elle, tout en reculant sans cesse le moment de la prendre. Dans ses Confessions, saint Augustin nous a laissé l'inoubliable tableau des hésitations et des tortures d'une âme déjà convaincue et qui ne peut pas encore se décider. Il ne fait pas dater sa conversion du jour où il a aperçu distinctement la vérité de la doctrine prêchée par l'Eglise, mais du jour où Dieu, par un miracle, l'a rendu capable d'y conformer toute sa conduite. Il n'en est pas autrement de Calvin, bien que les obstacles qu'il eut à surmonter fussent bien différents de ceux qui arrêtaient le fils de Monique.

Il ne manquait pas de gens en France qui, pour un motif ou pour un autre, non contents de cacher leur conviction protestante, la déguisaient en empruntant les formes du catholicisme. Une fois émancipé du joug de l'Eglise romaine, Calvin a beaucoup polémisé contre ces Nicodémites, toujours il les traite avec la dernière rigueur et je n'oserais pas même citer ici tous les sarcasmes dont il les accable ; on ne peut douter qu'il ne les regardât comme des inconvertis. Quand le plus célèbre d'entre eux, Gérard Roussel, accepta la charge d'évêque d'Oléron[1] que lui procura la reine Marguerite, Calvin lui écrivit une longue lettre que je ne puis comparer pour la véhémence indignée qu'à l'épître de Paul aux Galates ; elle se termine par ces mots vraiment foudroyants : « Tant que vous vous enrichirez aux dépens des âmes qui vous sont confiées, vous ne serez pour moi ni un chrétien, ni un honnête homme. » Et pourtant, Roussel était un homme de bien, et la doctrine qu'il prêcha dans son diocèse était une doctrine protestante, où Calvin pouvait reconnaître sans aucune difficulté ses propres convictions dogmatiques. Pour être conséquent avec lui-même, l'auteur de l'Institution chrétienne devait donc juger qu'il était, lui aussi, un inconverti à l'époque où il mêlait à un discours éminemment protestant une formule d'invocation à la Vierge. C'est ce qu'il fait, sans nul développement il est vrai, dans la préface que nous avons déjà plusieurs fois citée : « Comme ainsi soit, dit-il, que je fusse si obstinément adonné aux superstitions de la papauté qu'il était bien malaisé qu'on me pût tirer de ce bourbier si profond, par une conversion subite, Dieu dompta et rangea à docilité mon cœur, lequel, eu égard à l'âge, était par trop endurci en telles choses. »

Quel fut le jour de cette conversion subite ? Quelle en fut l'occasion prochaine ? Nous ne le savons pas, nous ne le saurons peut-être jamais. Mais le sens ne saurait en être douteux ;

[1] Oléron ou Oloron en Béarn (Basses-Pyrénées), et non l'île d'Oléron en face de la Saintonge (Charente-Inférieure), comme l'affirment les derniers éditeurs de Calvin (Prolegg. aux Epistolæ duæ) ; l'île d'Oléron n'a jamais été le siège d'un évêché, et la reine de Navarre n'y exerçait aucun droit.

ce n'est ni une conversion de l'intelligence, ni une conversion du sentiment, mais une conversion de la volonté. Elle ne lui donna pas la conviction au sujet des dogmes protestants, il la possédait déjà ; elle ne lui inspira pas un intérêt chaleureux pour les choses du royaume de Dieu, il en était déjà tout rempli ; elle lui mit au cœur une résolution arrêtée de conformer scrupuleusement sa conduite à ses convictions et de rompre toute solidarité avec les erreurs qu'il avait déjà abjurées au fond de son cœur. Le premier indice extérieur de cette conversion, le premier du moins qui nous soit connu, est un sacrifice dont Calvin ne s'est jamais vanté, et dont Théodore de Bèze ne paraît pas même avoir eu connaissance ; les archives de Noyon prouvent que le 4 mai 1534, Calvin résigna dans sa ville natale tous ses bénéfices ecclésiastiques. Il fallait cet acte, dont la conséquence naturelle fut un exil volontaire, pour faire de Calvin un véritable protestant, car le protestantisme authentique ne consiste pas seulement dans les dogmes de la justification par la foi et de l'autorité suprême des Ecritures ; il implique, comme son nom l'indique, une protestation énergique formulée au nom de ces doctrines contre les abus ecclésiastiques de tout genre, et au seizième siècle on tenait beaucoup à cette protestation, non par hostilité de parti pris contre l'Eglise, mais parce que seule elle semblait garantir la sincérité avec laquelle les principes suprêmes avaient été embrassés ; ce n'était pas y croire sérieusement que d'y croire sans en admettre toutes les conséquences.

Si la conversion subite de Calvin faisait de lui un protestant, elle ne le transformait pas du même coup en un réformateur. Nous aurions encore beaucoup à dire pour montrer comment et dans quelle mesure il le devint, mais il est temps de nous arrêter. Il me semble, messieurs, que nous avons déjà contemplé pour aujourd'hui assez de choses respectables et dignes d'admiration. Ce n'est pas que je me flatte d'avoir fait passer sous vos yeux des exemples très entraînants, de vous avoir montré une personnalité particulièrement séduisante. Calvin, dans sa jeunesse surtout, devait avoir un certain charme ; plusieurs épisodes de sa vie, plusieurs traits de sa correspon-

dance nous l'attestent. Ce n'est pourtant pas par là qu'il est devenu célèbre, et, depuis Théodore de Bèze jusqu'à nos jours, ses panégyristes les plus convaincus doivent plutôt chercher à excuser le caractère « chagrin et difficile » du chef illustre de la Réformation française. Pour plaire à l'imagination populaire, il faut être soi-même plus homme d'imagination que Calvin ne l'a jamais été ; à cet égard, le contraste avec Luther est considérable et tout à l'avantage de celui-ci. Nature très complexe, mais très réservée, raisonnable et raisonneuse parfois jusqu'à la dureté, Calvin semblait fait pour vivre toujours isolé. Cependant, il a conquis sur ses contemporains un immense ascendant qu'il exerce encore sur la postérité. Nous pouvons lui refuser notre sympathie ou ne la lui accorder qu'avec des réserves, il est impossible de lui refuser l'admiration qui revient de droit au génie et le respect profond qui appartient aux hommes pleinement désintéressés, à ceux qui ont su s'immoler eux-mêmes pour se faire coûte que coûte les esclaves de la vérité.

Tant de droiture unie à tant de sérieux et à tant de foi font de lui non seulement un type qui s'impose à notre respectueuse admiration, mais encore un modèle à imiter. Les conditions de l'Eglise contemporaine sont assurément bien différentes de celles où se trouvaient nos pères, il y a trois cent cinquante ans; mais maintenant encore nous avons besoin de réformation, tout le monde le sent, tout le monde le sait ; seulement on n'est pas d'accord sur la portée de cette réformation, ni même sur le sens dans lequel elle doit être entreprise. Je n'ai pas la prétention d'apporter ici un programme, et je sais bien, en particulier, que nous ne pouvons songer à restaurer de toutes pièces ni l'église de Calvin, ni même sa théologie ; mais nous avons besoin, maintenant plus que jamais, de sa sévère raison, de sa fervente piété, de son incorruptible sincérité. Tant que l'une de ces trois choses restera en souffrance, nos agitations seront vaines, et l'Eglise ne pourra que péricliter. Pensez-y, chers étudiants, dans vos heures de combat ; et puisse cette pensée venir vous réveiller encore lorsque l'insouciance ou la légèreté risqueraient de vous faire oublier le sérieux de votre

position. C'étaient de grands savants que ces réformateurs du seizième siècle, pour la pensée et pour l'érudition ils marchaient hardiment à la tête de leurs contemporains, mais ce qui constitue leur grandeur morale, c'est leur inébranlable fidélité à la part de vérité qui leur avait été révélée, et comme ils ne mettaient pas leur confiance en eux-mêmes, le Dieu entre les mains de qui ils avaient tout déposé les a rendus plus que vainqueurs en Jésus-Christ. Qu'il lui plaise de vous inspirer les mêmes efforts et de les couronner de la même victoire ! Amen.

---

# UN PROBLÈME DE L'ANCIENNE THÉOLOGIE

## A propos de la dogmatique de M. Gretillat

PAR

P. LOBSTEIN

La première partie de la dogmatique de M. Gretillat, dont il a été parlé ici il y a quelques mois[1], embrasse, outre les prolégomènes, la « théologie spéciale » et la « cosmologie. » C'est dire qu'elle soulève une série de problèmes importants et délicats. Si les explications nettes et franches que renferme le volumineux ouvrage de l'auteur ne répandent pas sur toutes les matières traitées par lui une lumière également abondante, elles ont le mérite de réveiller l'intérêt, de poser les questions, de provoquer sans doute les objections les plus vives, mais aussi d'ouvrir des débats dont il restera peut-être quelque souvenir fécond et quelque fruit durable.

Aussi ne me paraît-il pas inopportun de revenir à la charge et de demander aux lecteurs qui ont le courage de s'occuper de science dogmatique, le crédit de quelques moments de patiente et bienveillante attention.

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, année 1888, p. 583-610. Je suis heureux de remercier publiquement mon cher et honoré collègue de la spirituelle et chrétienne courtoisie avec laquelle il a répondu à ma lettre (*Revue*, année 1888, p. 80-89) ; il me permettra de renvoyer à une discussion plus étendue et plus approfondie l'examen des trois points auxquels il s'est particulièrement arrêté.

Dans son excellent compte rendu du livre qui nous occupe[1] M. Ménégoz relève ce qu'il appelle le caractère essentiellement *scolastique* de la « théologie spéciale » de M. Gretillat. Il lui semble, par contre, que le dogmaticien a changé de méthode et de point de vue en traitant de la « cosmologie » : « autant M. Gretillat est scolastique dans la première partie de son ouvrage, autant il est bibliciste dans la seconde[2]. » L'antithèse signalée par M. Ménégoz est-elle aussi flagrante qu'elle en a l'air? Considérer la Bible comme un code de doctrines révélées, citer les passages scripturaires comme des articles de loi, prendre à l'égard de l'Ecriture une position analogue à celle du catholique vis-à-vis de la tradition, est-ce un procédé si différent de la marche primitive de l'auteur? M. Gretillat a-t-il vraiment rompu avec sa première méthode, et a-t-il commis l'inconséquence que lui reproche son critique? N'est-il pas plutôt incontestable que si le jugement d'ensemble formulé provisoirement par M. Ménégoz est exact, il doit s'appliquer aux deux parties de l'ouvrage de M. Gretillat : Les principes suivis par l'auteur sont « *les principes de la scolastique* appliqués à la théologie dite du réveil[3]? »

Cependant, malgré la parenté que M. Ménégoz a relevée entre les principes scientifiques de l'auteur moderne et ceux de nos anciens dogmaticiens, il est permis d'affirmer que M. Gretillat n'a pas rendu pleinement justice à ses devanciers. Le plus souvent il n'enregistre leurs opinions que pour mémoire, il se borne à transcrire les formules parfois bizarres qu'ils ont inventées, il ne leur fait pas toujours l'honneur de discuter leurs solutions, il ne cherche que rarement[4] à dégager le contenu religieux que recèlent leurs théories, ou à mettre en lumière l'intérêt pratique qui le plus souvent inspire et domine leurs doctrines les plus abstraites. Au risque de paraître plus

[1] *Annales de bibliographie théologique*, 15 novembre 1888, p. 161-169.

[2] *Annales*, p. 166.

[3] *Annales*, p. 169. C'est nous qui soulignons.

[4] Voy. par exemple p. 216, où M. Gretillat a fort bien indiqué la tâche qu'il s'est interdit d'aborder avec décision et de remplir d'une manière conséquente et complète.

scolastique que M. Gretillat lui-même, je ne crains pas de dire que c'est là une regrettable lacune. Il me semble qu'il n'y a pas à hésiter et que l'alternative qui s'impose aujourd'hui à tout dogmaticien est claire et impérieuse ; ou bien il faut écarter résolument tout l'appareil dogmatique de nos vieux théologiens, leur terminologie barbare et leurs constructions laborieuses, pour substituer à leur travail un essai qui réponde aux besoins et aux préoccupations de la conscience contemporaine [1], ou bien il faut saisir les motifs spirituels et justifier la valeur relative des doctrines des anciennes écoles [2]. Reproduire consciencieusement les catégories formelles et les termes scolastiques d'une dogmatique surannée sans en expliquer les intentions et sans en approfondir le sens, c'est une entreprise qui fait honneur à l'érudition de l'auteur, mais ce n'est pas une œuvre féconde et fructueuse pour la dogmatique [3].

Je voudrais essayer de montrer par un exemple le parti qu'on peut tirer de l'interprétation historique et de l'analyse psychologique et religieuse de la dogmatique officielle. Je choisis à dessein une doctrine qu'aucun théologien contemporain n'ose plus admettre sans réserve et sans atténuation. La conception traditionnelle de l'état d'innocence de l'homme primitif, la doctrine du *status integritatis* est rejetée par l'immense majorité des dogmaticiens de nos jours [4] ; M. Gretillat ne s'est pas senti le courage de la réhabiliter et de la défendre ; il se sépare nettement de l'ancienne orthodoxie dont il note les « expressions emphatiques » et dont il condamne la conception au nom de l'Ecriture [5]. Sa critique cependant est purement négative ; elle

[1] Comme l'a fait par exemple A. Schweizer, dans son Système de la foi chrétienne, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt*, 2e édit., 1877.

[2] Comp. les travaux de Thomasius, Biedermann, Dorner, Ritschl, M. Lipsius.

[3] Lire les réflexions de M. Bridel sur la nécessité de l'histoire de la philosophie ; nous les appliquerions volontiers à l'étude de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la dogmatique, *Revue chrétienne*, année XXVIII (1881), p. 755-756.

[4] Sur M. Bœhl qui fait exception, voy. M. Gretillat, *ouv. cit.* p. 462.

[5] « Nous n'enseignons plus, entre autres, que l'état primitif de l'homme

ne cherche pas à atteindre et à démêler, sous l'enveloppe d'une terminologie rébarbative et d'une théorie insoutenable, la notion religieuse qui s'est cristallisée dans le dogme. Qu'il me permette de reprendre sommairement le problème : en tenter la solution, ce sera expliquer et justifier l'une des critiques que j'ai osé adresser au savant ouvrage de mon honoré collègue[1].

## I

La doctrine officielle de nos écoles orthodoxes[2] n'est que la modification de la théorie scolastique du moyen âge. L'intérêt du problème débattu dans la présente étude se concentre sur la divergence dogmatique qui sépare la conception catholique et l'idée protestante.

Rappelons d'abord en quelques mots la solution imaginée par

soit la sainteté parfaite. Il serait temps de commencer à nous distinguer des dogmaticiens du XVII^e siècle, et d'admettre que l'orthodoxie elle-même est susceptible de progrès. » (M. Gretillat, *ouv. cit.* p. 462, en note.)

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, année 1888, p. 589-591. — L'intéressante et instructive étude de M. Albert Réville, *De l'état primitif de l'humanité* (Nouvelle Revue de théologie, tome IX (1862) p. 129-162) ne fait qu'effleurer la question traitée ici (comp. p. 161); M. Réville se place, pour discuter le problème, au point de vue de la philosophie de l'histoire et de la mythologie comparée. — L'éloquent discours de M. de Pressensé, *L'homme à l'image de Dieu* (Revue chrétienne, année 1874, p. 513-522) est une belle étude religieuse et oratoire, non une dissertation scientifique. Il sera question plus bas de l'important article dans lequel M. Sabatier aborde le problème du *status integritatis*.

[2] Une étude attentive des ouvrages de nos anciens dogmaticiens convaincra aisément tout lecteur non prévenu que l'orthodoxie luthérienne ou réformée ne forme pas un tout homogène et immuable, mais que l'une et l'autre comportent des variétés et des transformations souvent fort intéressantes. (Comp. p. ex. l'ouvrage de M. Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche*, Gotha 1876, qui a étudié avec une pénétration et une sagacité merveilleuses les nuances que présentent les différentes théories émises par nos théologiens sur l'Eglise invisible, Liv. I, chap. 3-4.) Cependant un triage semblable n'est pas exigé par la tâche particulière que nous impose notre étude, et il nous est permis de faire abstraction des différences de détail qu'on pourrait indiquer entre tel ou tel dogmatiste.

les docteurs de l'église romaine. Quelle est la notion catholique du *status integritatis*[1] ?

Dieu a créé l'homme intelligent et libre, il l'a doté d'une raison primitivement indifférente entre la vérité et l'erreur, d'une volonté parfaitement neutre entre le bien et le mal. Ces attributs essentiels à la nature humaine composent l'image de Dieu en l'homme ; ils sont le patrimoine primordial et inaliénable de l'humanité, le caractère distinctif et le sceau indélébile dont Dieu a marqué sa créature privilégiée ; ils forment la substance même de l'être humain. A cette nature originelle Dieu a immédiatement ajouté deux éléments nouveaux qui constituent la ressemblance de l'homme avec Dieu, une justice positive et une vie immortelle. La sainteté et l'immortalité n'appartiennent pas essentiellement à l'homme sorti des mains du Créateur, elles ne sont pas inhérentes à sa constitution physique et morale, elles lui sont venues du dehors, elles sont le produit d'un acte nouveau et particulier de la volonté divine, une faveur surnaturelle octroyée à l'humanité primitive, une

[1] Le CONCILE DE TRENTE a choisi à dessein un terme vague et élastique afin d'éviter toute discussion et toute controverse entre les thomistes et les scotistes. SESSIO V., *Decretum de peccato originali*, I :... Primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua *constitutus* fuerat, amisisse... Le CATÉCHISME ROMAIN est plus explicite, bien que la rédaction ne rende pas encore avec une entière netteté la pensée intime et vraie qui se trouve au fond du dogme catholique. CATECH. ROMAN. *Pars I, cap. II, qu. 19* : Postremo (Deus) ex limo terræ hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit; omnes *praeterea* motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. *Tum originalis justitiae admirabile donum addidit* ac deinde ceteris animantibus præesse voluit. — BELLARMIN a exprimé la doctrine catholique avec une force et une lucidité qu'on ne rencontre pas dans les symboles officiels de l'Eglise romaine. *De gratia primi hominis*, cap. II et V. On trouvera plus bas le passage le plus caractéristique emprunté au grand théologien, fidèle interprète de la pensée officielle et authentique du Concile de Trente. — Cf. KŒLLNER, *Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche*, 1844, p. 279 sq.

grâce surajoutée à la nature essentielle de l'homme, un « accident » destiné à déterminer et à enrichir la « substance ». — Cette distinction entre la nature originelle et la grâce surnaturelle, entre l'image divine et la ressemblance divine, entre la substance et l'accident est-elle purement logique et formelle ? Ou bien implique-t-elle une différence positive dans l'ordre des temps, en sorte qu'elle désignerait deux moments particuliers, deux étapes successives dans le développement de l'activité créatrice ? La scolastique n'est pas d'accord sur cette question : Thomas d'Aquin penche vers la première alternative, Duns Scot semble opter pour la seconde [1]. Quoi qu'il en soit, la distinction indiquée est maintenue en principe par le consensus unanime des théologiens catholiques.

Cette distinction, le protestantisme la repousse avec une grande énergie [2]. L'une et l'autre confession de l'église évangélique rejettent le dualisme de la conception catholique. Rien, disent-elles, ne nous autorise à établir une différence entre l'image de Dieu et la ressemblance avec Dieu ; la distinction créée par la scolastique entre la substance et l'accident est arbitraire et gratuite ; la justice et l'immortalité ne sont pas

[1] Cf. Mœhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften*, § 1 (p. 25-33 de l'éd. de 1871) ; dans sa célèbre controverse avec Baur, Mœhler a déployé beaucoup d'art et d'esprit pour défendre le dogme catholique qu'il atténue et spiritualise : *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, § 12-14 (p. 54-62 de l'édit. de 1872).

[2] Les confessions de foi luthériennes ne s'expliquent pas d'une manière nette et précise ; l'*Apologie de la confession d'Augsbourg* n'effleure le problème qu'en passant (I, 17, p. 53-54). On trouve dans la *Formule de Concorde* une expression très caractéristique : (Peccatum originale) sit per omnia totalis carentia, defectus, seu privatio *concreatae* in Paradiso *justitiae originalis*, seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat... Cf. *Confess. saxon.* II, p. 53. Les symboles des églises réformées n'emploient pas encore les termes que consacrèrent plus tard les théologiens de l'école : *Conf. Helvetic. posterior*, chap. VIII ; *Conf Belgic.* art. XIV ; *Conf. scot.* art. II ; *Canon. dordr.* III, 1. — On trouvera un excellent choix de textes empruntés aux anciens dogmatistes dans les ouvrages de Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1858, p. 158-169,

moins essentielles à la nature primitive de l'humanité que l'intelligence et la volonté ; elles forment au même titre les éléments intégrants et constitutifs de la créature humaine, voulue de Dieu et appelée par lui à l'existence.

Telle est, énoncée dans ses termes les plus généraux, la divergence dogmatique qui sépare la doctrine catholique et la doctrine protestante. A première vue elle paraît insignifiante, parce que le dogme du *status integritatis* ne semble lui-même qu'une hypothèse insoutenable. Rien de plus aisé que la critique et la réfutation de la théorie traditionnelle, qui entraîne nécessairement dans sa chute les solutions proposées par l'une et l'autre église.

En effet, que nous importe la distinction minutieuse entre la dotation initiale de l'homme et sa nature acquise, puisque la doctrine qui supporte cette distinction pèche par la base et ne repose sur aucun fondement solide ? Les protestants qui soutiennent l'identité foncière des *pura naturalia* et du *donum superadditum* ne sont-ils pas tout aussi coupables de subtilité scolastique que la théologie romaine qui s'obstine à distinguer les deux facteurs du *status integritatis ?* N'est-il pas puéril de s'engager dans ces discussions, alors que le terrain sur lequel s'escriment les deux confessions se dérobe sous elles et s'écroule sous le coup d'objections infiniment graves ? Quoi ! vous vous perdez dans des hypothèses bizarres sur les attributs, les dons ou les caractères de l'état primitif de l'homme ? Mais cet état primitif, êtes-vous en mesure de le connaître ? Que vaut le récit biblique sur lequel porte le poids de votre controverse ? La tradition de la Genèse est-elle vraiment de l'histoire ? Ne faut-il pas y voir un mythe, l'écho d'une croyance poétique et populaire, le fruit de la foi religieuse ou de la spéculation théologique abordant un problème qui a pré-

et de Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, I, (1844), p. 343-344; 446-450. — Il est inutile d'entrer dans des détails sur l'argumentation exégétique des protestants et des catholiques : le passage célèbre, Genèse I, 26, a été interprèté différemment par l'une ou l'autre église, mais des deux côtés la preuve exégétique fut mise au service de préoccupations doctrinales. Voy. M. Gretillat, *ouv. cit.* p. 459-461.

occupé toute l'antiquité[1] ? Dès lors, si l'historicité de ce récit s'évanouit, que devient le dogme auquel il sert de fondement ?

Mais admettons avec l'orthodoxie courante le caractère strictement historique de la tradition scripturaire. L'orthodoxie a-t-elle bien compris cette tradition ? L'interprétation qu'elle donne du récit mosaïque est-elle correcte et complète ? Evidemment non. L'état de l'homme primitif d'après la Genèse n'est nullement l'état idéal de justice, de perfection et de sainteté qu'ont décrit les anciens théologiens ; le portrait que trace le document biblique est celui de l'enfant heureux et libre, mais dépourvu de conscience et affranchi de responsabilité ; en nous racontant que l'homme ne connaissait ni le bien ni le mal[2] et que le sentiment de la pudeur lui était étranger, l'auteur sacré indique clairement qu'il entend peindre l'âge inconscient et insouciant de l'enfance. Le récit de la Genèse suppose chez Adam les instincts bons et mauvais qui se trouvent dans le cœur de tout homme[3], et la facilité avec laquelle « les protoplastes » succombent à la tentation est un indice qui confirme les données contenues dans la tradition biblique. La dogmatique officielle a donc singulièrement dépassé les limites dans lesquelles se renferme le troisième chapitre de la Genèse.

Inconciliable avec les textes scripturaires, la doctrine orthodoxe recèle des contradictions insolubles que la critique a maintes fois relevées. Quel être fantastique et impossible que l'Adam de la tradition ecclésiastique ! Il est savant avant d'avoir exercé ses facultés intellectuelles, il est saint avant d'avoir déployé les énergies de sa volonté. Il est doté d'une justice

[1] Il me semble que M. Gretillat n'a nullement infirmé la valeur de l'explication mythique des traditions de la Genèse. *Ouv. cité* p. 551-554. — J'avoue que je n'ai pas lu sans quelque surprise le passage de la dogmatique de M. Gretillat dans lequel il me range, avec MM. Schérer, Reuss, Réville et Bouvier, parmi les adeptes de la « théorie transformiste » (*Ouv. cit.* p. 453); je n'ai pas souvenance de m'être prononcé sur cette question qui échappe complètement à ma compétence et qui, si je ne me trompe, n'est pas du ressort de la dogmatique chrétienne.

[2] Cf. Deut. I, 39 ; 1 Rois III, 9 ; Esaïe VII, 15 sq.

[3] M. Bouvier, *Nouvelles paroles de foi et de liberté*, III, p. 89. (M. Gretillat, *ouv. cit.* 553.)

primordiale, et cette justice n'est pas le fruit de son activité personnelle ! Sa perfection que les dogmaticiens se plaisent à peindre sous les couleurs les plus séduisantes n'est pas le produit de sa liberté, c'est-à-dire qu'elle est dépourvue de tout caractère moral !

Enfin il est incontestable que la doctrine traditionnelle se heurte à une dernière difficulté, commune à toutes les confessions chrétiennes, mais sensible surtout dans la conception luthérienne [1]. Comment expliquer l'entrée du péché dans le monde ? Comment concilier le dogme de la chute avec la notion de la justice originelle ? Si la perfection d'Adam et d'Eve a été la sainteté, comment ont-ils pu faillir ? N'y a-t-il pas, pour les êtres saints, une nécessité morale de faire le bien ? La haine du mal et l'horreur du péché ne sont-ils pas la loi de leur être, ou plutôt l'expression naturelle de leur activité morale ? Dans l'être saint, la liberté suprême se résout en obéissance absolue, et cette obéissance se traduit comme la manifestation spontanée et joyeuse de la vie même. L'impossibilité psychologique et morale des affirmations de l'orthodoxie vulgaire éclate ici avec une irrésistible évidence.

Quel que soit le côté par lequel on entame la doctrine officielle de « l'état d'intégrité, » elle ne soutient pas l'examen. L'exégèse, l'histoire, la psychologie condamnent sans appel une conception qui s'évanouit dès qu'on la soumet à une analyse sérieuse et indépendante.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'on soit tenté de demander la question préalable, de clore tout débat engagé sur le dogme orthodoxe, et de passer à l'ordre du jour. Ce procédé sommaire qui consiste à éliminer la *justitia originalis* du cycle des con-

[1] Sur ce point, comme sur tant d'autres, la dogmatique des écoles luthériennes n'est pas restée fidèle à la pensée primitive de LUTHER et de MÉLANCHTON ; ceux-ci s'expriment avec plus de réserve que les théologiens de la scolastique protestante. LUTHER, *Ad. Genes. II, 27 :* Puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit ut sic dicam medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. (*Op. lat.* I, 139, 142. Ed. Erlang.) Cf. MÉLANCHTON, *Apologie de la confession d'Augsbourg*, I, 17 (p. 53-54). — Sur les différences de la conception luthérienne et de la doctrine réformée, voyez par exemple OEHLER, *Lehrbuch der Symbolik*, Tübingen, 1876, § 103 (p. 364-368).

ceptions dogmatiques, paraît un acte de suprême justice et de vraie sagesse.

C'est, en effet, le parti que nous prendrions si nous avions à traiter la question du point de vue dogmatique. Ou plutôt il faudrait montrer que les termes du problème sont mal posés et que la dogmatique chrétienne doit choisir sa base d'opération sur un autre terrain. *A l'image fantastique que l'orthoxie a tracée de l'Adam primitif, il faut substituer la notion chrétienne de la destination religieuse et morale de l'homme, révélée et réalisée par Jésus-Christ*[1].

## II

Cependant il importe de ne pas perdre de vue l'objet principal de nos recherches et de rester fidèle à l'intention primitive qui a inspiré et déterminé la présente étude. La critique que nous venons d'appliquer à la doctrine officielle est purement négative : c'est dire qu'elle est incomplète et exclusive. En dépit de ses contradictions logiques et de ses impossibilités historiques et morales, la conception traditionnelle présente un vif et sérieux intérêt. Il est aisé de la réfuter sommairement ; ce qui est à la fois plus difficile et plus essentiel, c'est d'en saisir la signification et d'en mesurer la portée. Bien comprise, la doctrine du *status integritatis* jette une lumière aussi précieuse qu'inespérée sur le caractère distinctif et l'individualité religieuse de l'une et de l'autre église[2]. Essayons de le montrer.

Une première remarque s'impose tout d'abord à quiconque cherche à se rendre compte des racines religieuses du dogme officiel. La théorie protestante est dominée par l'invincible opposition que l'église évangélique a faite au pélagianisme plus ou moins déguisé de la théologie romaine. Si nos anciens dogma-

[1] C'est de ce point de vue que M. Wendt a envisagé le problème et qu'il a essayé de le résoudre dans son excellente monographie, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Gœttingen, 1882, cf. surtout p. 216-230.

[2] M. Holtzmann, *Ueber Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesammtheit der Wissenschaften*, Rectoratsrede, Strassburg 1878, p. 9-11.

tistes renchérissent manifestement sur l'image esquissée par la Genèse, s'ils font de la vie primitive d'Adam un portrait idéal et absolument fantastique, s'ils revêtent les protoplastes de toutes les qualités et de toutes les vertus imaginables, c'est afin de rendre d'autant plus tragiques les conséquences de la première transgression. Qu'elle est donc lamentable et funeste, la perte de ces attributs merveilleux et de ces dons incomparables, prodigués à l'humanité par la toute-puissance et la bonté du Créateur ! Qu'elle doit être profonde, la chute qui a précipité l'homme de la hauteur où la main de Dieu l'avait d'abord placé[1] ! — Oui, mais l'œuvre de relèvement et de réparation grandit aussitôt dans la même mesure. Car si le mal dont est frappée l'humanité est aussi profond qu'universel, s'il est réellement une mort spirituelle, la rédemption doit être une vie nouvelle et une seconde création : ce salut apporté par Jésus-Christ aux pécheurs est plus qu'une guérison, c'est une résurrection. Ainsi la notion protestante de « l'état d'intégrité » est la contre-partie nécessaire de la doctrine protestante du péché et de la grâce ; c'est pour maintenir et pour sauvegarder celle-ci que nos théologiens ont conçu et défendu celle-là : la théorie protestante, prémisse indispensable de la sotériologie, est un hommage rendu à la gloire du Christ, dont la miséricorde arrache l'homme déchu à l'abîme où se sont effondrés, avec la justice originelle d'Adam, la sainteté, l'immortalité et le bonheur de tous ses descendants[2].

[1] J'ose renvoyer le lecteur à la première de mes *Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante* (*Revue de théologie et de philosophie*, année 1885, p. 390).

[2] Ce lien entre l'anthropologie et la sotériologie protestante a été fréquemment indiqué par nos anciens dogmatistes. Qu'il me suffise de rappeler ici quelques paroles de Luther lui-même empruntées à son *Commentaire sur la Genèse :* Vide quid sequatur ex illa sententia, si statuas, justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum additum. Annon, sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis ? Annon igitur frustra est mittere redemptorem Christum, quum justitia originalis, tanquam res aliena, a natura nostra sublata est et integra naturalia manent. *Oper. lat. Ed. Erlang.* I, 210. Comp. plus haut, p. 209. En parlant de la théorie scolastique, Luther ajoute : « Haec sententia

Combien est plus superficielle la conception dualiste et toute mécanique de la théologie romaine. « La chute de l'homme n'est dans le catholicisme que la perte de ce don surnaturel et tout extérieur de la justice originelle, et la rédemption n'est que le don répété une seconde fois de cette même grâce surnaturelle dont l'homme avait été dépouillé. Après la chute les facultés naturelles restent intactes. Elles sont seulement découronnées. Bellarmin compare exactement l'homme pécheur à un homme dépouillé de son manteau par les voleurs. Christ vient lui rendre le vêtement perdu. La morale et le salut dans le catholicisme consistent toujours dans la juxtaposition et dans l'addition arithmétique des vertus naturelles de l'homme et des mérites extérieurs de Jésus-Christ, des martyrs et des saints... La nature et la grâce sont deux éléments irréductibles que l'on ajoute l'un à l'autre comme on ajoute un échelon à une échelle pour monter plus haut[1]. »

En effet, la divergence confessionnelle qui règne entre la théorie catholique et la doctrine protestante ne porte pas seulement sur la sotériologie ; elle a une signification plus générale ; elle met à nu l'opposition radicale qui sépare les deux

quia peccatum originis extenuat, ceu venenum fugienda est. — Voy. p. 209 une exposition très claire de la doctrine de Luther.

[1] M. Sabatier, *La religion laïque*, Revue chrétienne, année XXIX (1882), p. 651-652. — Voici le texte caractéristique de Bellarmin auquel M. Sabatier fait allusion : « Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura (si culpam originalem detrahas), neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturæ non ex alicujus doni carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione profluxit. (*De gratia primi hominis*, Cap. V.) On voit, d'après ce passage, que Luther n'avait pas eu tort en traduisant de la manière suivante la doctrine des théologiens catholiques : Scholastici disputant, quod justitia originalis non fuerit connaturalis, sed ceu ornatus quidam additus homini tanquam donum, ut si quis formosæ puellæ coronam imponat. *Enarrationes in Genesin*, Ad. cap. III (Erl. édit. lat. 1, 208.) — Cf. M. Réville (*Etude citée*, Nouv. revue de théologie 1862 (IX). p. 161.) « Le dogme catholique faisait du salut quelque chose de plaqué sur l'âme. Un salut appliqué du dehors n'est pas le salut réel de l'être qui le subit. »

églises sur le terrain de l'anthropologie religieuse. Quelle est l'idée que, de part et d'autre, on se fait de l'homme envisagé dans ses rapports avec Dieu ? C'est là, à vrai dire, que gît le nœud du problème et que réside en dernière analyse l'intérêt religieux et psychologique du dogme traditionnel.

Le dualisme qui, dans l'anthropologie catholique, distingue les *pura naturalia* et le *donum superadditum* n'est qu'une application particulière et une forme spéciale de l'antithèse générale qui domine tout le système de la théologie romaine. En soutenant que la justice originelle ne formait pas un élément constitutif de la créature avant la chute, la scolastique enseigne une opposition primordiale entre la grâce et la nature, entre l'humanité et la religion. Ces deux éléments, essentiellement séparés, peuvent s'aditionner ou se superposer, ils ne se pénètrent pas. Si la vie supérieure n'appartient pas à l'essence de l'être humain, si la religion est une puissance primitivement étrangère à notre nature, si elle n'a pas sa racine au cœur même de notre humanité, il faut en effet que la volonté divine, par un acte surnaturel et extérieur, opère et maintienne l'union on plutôt la juxtaposition des deux facteurs. Les conséquences de cette conception dualiste du catholicisme ont été indiquées avec une grande force par M. Sabatier dans sa fine et profonde étude sur la *Religion laïque*. Qu'on me permette d'en transcrire ici une page ; elle montrera mieux que tous les raisonnements le lien intime et fort qui rattache au problème théologique traité dans ces lignes l'une des questions les plus actuelles et les plus palpitantes de la morale et de la religion contemporaines. « N'est-il pas curieux de voir à l'origine même du dogme catholique, cette séparation, ce dualisme entre l'élément naturel et l'élément religieux qui nous frappe si douloureusement dans notre société française, fille bien authentique et légitime autant qu'ingrate du catholicisme ? Ce dualisme originel, vous le rencontrez ensuite à tous les étages du système... (Suivent les lignes citées plus haut sur la chute et la rédemption.) De là vient la théorie des indulgences, c'est-à-dire de l'application juridique des bénéfices qu'il y a d'un côté au déficit qu'il y a de l'autre... Dans la morale ordinaire enfin, cette op-

position se traduit par celle de la vie ascétique et de la vie mondaine, de la morale de précepte et de la morale de conseil, des vertus civiles et naturelles et des œuvres pies et des grâces surnaturelles.... Le surnaturel le plus absolu, le plus grossier est le seul moyen de communication entre ces deux mondes. C'est en effet dans le catholicisme seul que la notion du surnaturel acquiert et garde son rôle plein et continu. Qu'est-ce que l'Eglise catholique sinon le fonctionnement perpétuel et régulier d'une puissance surnaturelle et magique ? Ses dogmes sont une science surnaturelle, son pouvoir est surnaturel, son culte est un acte surnaturel, ses sacrements sont des communications surnaturelles. Le miracle est tout en elle et se perpétue par elle. Il n'est pas moins logique qu'étant cela, l'Eglise se sépare du monde, se superpose à l'état comme la grâce se superpose à la nature, qu'elle se concentre dans un clergé distinct du monde chrétien et vise à l'empire universel qu'elle a failli atteindre au moyen âge... Le catholicisme ne s'est jamais élevé au-dessus de ce dualisme fatal entre la religion et la nature, l'Eglise et la société, le clergé et les laïques, que nous venons de constater. Il y a toujours eu hostilité entre ces puissances dont l'une essaye de prévaloir sur l'autre. Même au moyen-âge, les instincts naturels chez l'ascète monacal, la libre pensée chez le philosophe, la puissance civile chez le roi ou l'empereur, n'étaient assujetties à l'Eglise que par une sorte de violence perpétuelle que la puissance d'en haut faisait à celle d'en bas. Les bûchers qui consument les hérétiques, les guerres du sacerdoce et de l'empire, les macérations des cloîtres sont les preuves de cette antique révolte [1]. »

[1] *La religion laïque*, étude lue à la Société de théologie de Paris, *Revue chrétienne*, année XXIX (1882), p. 651-653. Cf. p. 650 : « J'entends par dualisme, ici, cette opposition en apparence irréductible dans laquelle se meut la pensée du jour entre la religion et la société. Ce sont deux masses qui s'isolent de plus en plus. Chassée de la vie naturelle et de toutes ses manifestations, la religion se replie sur elle-même, sur son principe autoritaire, son organisation cléricale, ses dogmes, son culte, ses œuvres pies, c'est-à-dire que, devenant toujours plus surnaturelle, elle devient de moins en moins morale, civilisatrice et humaine. De l'autre côté, la vie humaine s'affirme à part et s'organise avec tous ses droits naturels,

Il semble que nous voilà bien loin des formules dogmatiques forgées dans les écoles de théologie d'un passé à jamais évanoui. Il n'en est rien cependant. Examinez plutôt le principe religieux de ce dualisme qui menace d'opérer une scission irrémédiable au sein de notre société contemporaine. La doctrine en apparence aussi subtile qu'arbitraire des *pura naturalia* et du *donum superadditum* n'est que l'expression scolastique de l'antithèse religieuse dont nous avons suivi le développement et rappelé les conséquences. En revanche, la solution contraire que le protestantisme donne au problème anthropologique est, elle aussi, un symptôme caractéristique, je veux dire qu'elle révèle et traduit dans le langage du temps une conception générale de l'homme et du monde spirituel, conception radicalement différente de celle de l'Eglise romaine.

Que signifie la polémique engagée par nos anciens théologiens contre la fameuse théorie élaborée par la scolastique du moyen âge et développée par Bellarmin ? Quelle est la portée de l'identification des deux éléments disjoints et juxtaposés par la dogmatique catholique ? Pourquoi les écoles protestantes exigent-elles l'union essentielle, la synthèse organique et normale des deux facteurs du « status integritatis ? » A ces questions il n'y a qu'une réponse, et cette réponse se dégage, claire et catégorique, des considérations qui précèdent. Sous ces subtilités oiseuses et arides à première vue, se cache un intérêt spirituel d'une légitimité et d'une gravité extraordinaire. Le protestantisme a vaincu en principe le dualisme que l'Eglise catholique, héritière du paganisme antique, maintient entre la religion et le reste de la vie humaine. Conséquent avec lui-même, il a opéré la réconciliation et la pénétration réciproque de l'élément religieux et de l'élément naturel. Il a fait rentrer la religion au cœur même de l'humanité et l'a fait jaillir du dedans au dehors, au lieu de la faire venir du dehors comme une superfétation étrangère. La vérité qu'il a remise en lumière, la vérité

ses instincts et ses ambitions. Bientôt la religion ne dictera pas plus les devoirs qu'elle n'inspire déjà la politique, la science ou les beaux-arts. »

qu'il a reçue directement de l'enseignement de Jésus, c'est que la religion reste le caractère général de la vie humaine tout entière, une inspiration qui pénètre tout, qui anime tout et se sert de tout pour s'exprimer [1].

Tel est bien, en effet, le sens profond de la doctrine qui fait de la *justitia originalis* un attribut primordial et un élément constitutif de la nature humaine. Etre homme et être religieux expriment des relations identiques dans l'intention du Créateur ; l'homme accomplit sa destination véritable en entrant en communion avec Dieu ; entre sa nature propre et sa vocation religieuse il n'y a ni dualisme ni hostilité, il règne entre l'une et l'autre une harmonie préétablie et une affinité essentielle. « L'image de Dieu » s'affirme et se réalise dans « la ressemblance avec Dieu ; » la vie naturelle trouve dans la vie religieuse sa sphère d'action véritable, son développement normal, son libre et joyeux épanouissement.

Si l'on était tenté de douter de la justesse de cette interprétation de la théorie protestante [2], toute hésitation s'évanouirait en présence des conséquences qui découlent du principe. Ces conséquences sont diamétralement opposées à celles du système catholique. « On pourrait s'étendre longuement sur ce sujet en montrant comment le protestantisme a débarrassé la foi chétienne du levain des superstitions païennes qui la corrompaient ; la morale, de l'élément ascétique et monacal ; l'église, de la caste sacerdotale ; comment enfin partout où il a suffisamment triomphé, il a singulièrement atténué, même supprimé tout à fait le vieux conflit du sacerdoce et de l'empire,

[1] M. Sabatier, *ouv. cit.*, p. 655.

[2] La plupart des dogmaticiens contemporains de toutes les fractions du protestantisme luthérien ou réformé s'accordent à expliquer, comme nous avons essayé de le faire, la portée et la signification de la doctrine catholique et de la théorie protestante. Voy. par exemple Thomasius, *Christi Person und Werk*, I (1856), p. 239 ; Martensen, *Die christliche Dogmatik*, Berlin, 1856, § 73, p. 129 ; Biedermann, *Christliche Dogmatik*, § 429, 430, 653-655 (texte identique dans la première et la seconde édition) ; M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 420-423, 426, 428 ; Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 40 (p. 314 de la 3e édition, 1888).

le dualisme de l'Eglise et de l'Etat. On verrait, toujours et partout, qu'il a réussi précisément dans la mesure même où il a corrigé l'erreur catholique en faisant rentrer la religion dans la nature et la piété dans la morale. Le grand essor des peuples protestants et le développement de toutes leurs forces individuelles dans tous les domaines n'ont pas d'autre cause[1]. »

Que le lecteur veuille bien jeter un regard en arrière et embrasser d'un coup d'œil l'ensemble de nos recherches : il se convaincra aisément que le problème abordé au début de cette étude s'est singulièrement élargi et qu'il a gagné non seulement en étendue mais surtout en profondeur. La doctrine du *status integritatis* et les controverses qu'elle souleva entre protestants et catholiques paraissaient à première vue dénuées de tout intérêt sérieux ; on pouvait, semblait-il, les mentionner et les exposer à titre de curiosité historique, mais les solutions proposées par l'une et l'autre confession provoquaient des objections qui s'adressaiant également à l'une et à l'autre église. Cependant l'analyse psychologique et historique a démêlé, sous les formules d'une scolastique surannée, des motifs religieux dont une observation superficielle était loin de soupçonner la gravité. Expliquée dans sa portée véritable et saisie dans sa signification intime, la divergence théologique entre les écoles catholiques et les écoles protestantes, apporte une contribution importante et précieuse à l'étude de l'histoire des dogmes et jette une vive lumière sur le caractère religieux et moral des deux églises.

Si je ne me trompe, il serait possible de faire une étude pareille sur toutes les doctrines de notre ancienne théologie. Le système dogmatique qu'ont élaboré les scolastiques protestants branle et croule de toutes parts ; leurs arguments philosophiques sont usés, leur terminologie nous paraît inintelligible, leur exégèse nous fait sourire, mais au fond de cette dogmatique dont la critique sacrée, l'histoire des dogmes et la psychologie religieuse ont fait justice, se cache presque toujours une vérité précieuse, une expérience chrétienne, une

[1] M. Sabatier, *ouv. cit.*, p. 656-657.

intuition délicate ou profonde, un sentiment vif et juste des réalités spirituelles, une affirmation vigoureuse et légitime de la conscience chrétienne. Dégager des scories d'une scolastique barbare l'or pur de la piété et de la vie religieuse, faire le départ entre l'appareil théologique des temps passés et la vérité chrétienne qui est de tous les temps, laisser tomber la formule inacceptable à la pensée et à la conscience moderne, mais sauvegarder l'intérêt religieux auquel la conscience et la pensée d'aujourd'hui doivent rendre hommage, telle est la tâche que le dogmaticien apprend à l'école de l'histoire, telle est la leçon que lui donnent l'étude de l'évolution des dogmes et la critique positive de la dogmatique officielle[1]. Nous regrettons que M. Gretillat n'ait pas appliqué à ce grand et fécond sujet les qualités de pénétrante et subtile analyse dont son ouvrage nous offre de si nombreux et de si heureux échantillons.

[1] Le programme de ce travail du dogmaticien vient d'être tracé d'une main magistrale par M. Sabatier dans sa leçon d'ouverture du 4 novembre 1889, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution.* Voy. p. 24-25 : « La critique dogmatique ne vise pas à détruire le dogme, mais à dégager des formes vieillies le principe vivant qui y est enfermé et à lui préparer des formes nouvelles en harmonie avec la culture moderne. Elle n'a pas à formuler des dogmes; c'est l'affaire et le droit de l'Eglise; mais elle s'efforce de rendre facile et sans danger le passage toujours critique des idées anciennes aux idées nouvelles.... Le seul moyen de faire la critique positive du dogme, c'est de l'accomplir non en vertu d'un critère externe ou profane, mais en vertu du principe religieux du dogme et dans l'intérêt de ce principe lui-même. »

---

# LA FOI

PAR

C. MALAN

Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! PASCAL.

## Importance actuelle de la question de la foi.

Les premières années de notre siècle ont vu apparaître, au lendemain des bouleversements amenés par la Révolution et l'Empire et au sein de l'ébranlement général des traditions, comme le réveil d'une vie nouvelle dans le monde religieux. De toutes parts, dans la société chrétienne, se fit alors entendre de nouveau la confession publique de la foi au Dieu Sauveur de l'Evangile.

Dans les pays de langue française, ce fut à Genève que retentit le mot de ralliement de ce *Réveil*. Il était juste que la ville, de laquelle était issue la parole aussi brillante que superficielle qui avait proclamé la pleine suffisance des forces morales de l'homme, vît aussi se formuler dans son sein la doctrine de la nécessité, même pour l'homme le plus vertueux, du salut par la seule grâce de Dieu.

On se demande comment il se fait que ce mouvement n'a pas conservé, chez ceux là même qui s'y rattachent encore, la forme et les allures que lui imprimèrent ses inaugurateurs? comment, et pour les habitudes et même pour la doctrine, l'œuvre d'hommes que tous s'accordent à regarder comme ayant été aussi sincères que dévoués, semble chaque jour

plus appartenir à un passé qui intéresse, mais qu'on ne songe plus à rappeler ?

Peut-être en faut-il chercher la raison dans le caractère spécial de la confession de foi des représentants du « Réveil. » Le fait est que, tout entiers à la proclamation de « la souveraine grâce de Dieu, » ils ne se préoccupèrent pas toujours assez sérieusement de mettre en lumière la responsabilité de l'homme en face de cette grâce ; de faire ressortir l'importance de l'action humaine si ce n'est pour l'acquisition, du moins en vue de l'appropriation, de ce don céleste dans lequel l'âme croyante saisit l'aurore d'une nouvelle vie. Jaloux avant tout « de donner gloire à Dieu, » — et c'est là ce qui leur assure l'honneur d'être comptés parmi « les hommes de Dieu ! » — ils négligèrent peut-être trop généralement de présenter la foi comme impliquant, avec le droit premier et suprême qui appartient à une œuvre divine, les droits tout aussi sacrés de la responsabilité que cette œuvre confère à l'âme qui en est l'objet.

Tout cela revient à dire que chez ces témoins de la vérité dominait presque exclusivement, pour employer les termes de l'Ecole, le souci du fait *théologique*, au détriment de l'importance spéciale qui revient au fait *anthropologique*. Les yeux fixés sur l'œuvre divine pour le salut, ils en sont comme éblouis. De là vient qu'ils n'ont plus assez d'attention pour cette première action divine qui a lieu dans le secret de l'âme, et dont témoigne la conscience. C'est ainsi que nous les voyons se contenter d'opposer à l'incrédulité à l'égard du Christ de l'Evangile, la seule affirmation de sa divinité ; sans jamais, comme il le fait lui-même et comme le font les apôtres, s'élever jusqu'à cette affirmation en partant du fait historique de son humanité normale et céleste.

Une pareille tendance semble trahir la présence, dans « l'orthodoxie » dont il s'agit, comme d'un reste du levain de ce paganisme que l'Evangile était venu détrôner. L'erreur centrale du polythéisme, en effet, est l'idée d'une opposition essentielle, non pas entre l'homme pécheur et le Dieu saint, mais entre la nature même de l'homme et le Créateur de cette nature. En tout cas c'est bien là ce qui, à cette heure, pour tout esprit

sérieux, tend à faire regarder comme dépassé le point de vue théologique du « Réveil. »

Il va sans dire que nous ne parlons pas ici de la vive et profonde expérience de piété, qui dicta aux hommes dont il s'agit la proclamation et de la souveraine initiative de l'œuvre divine, et d'une grâce première comme seul mobile de cette œuvre. Cette proclamation est au contraire ce qui fit de leur parole l'instrument d'un « réveil religieux ; » c'est-à-dire de ce qui, pour tout homme qui croit en Dieu, ne saurait être attribué qu'à « l'Esprit de vérité » lui-même.

Mais si l'œuvre divine fut ainsi alors hautement proclamée, celle de l'homme, nous venons de le dire, fut beaucoup moins clairement définie. De là, chez plusieurs des croyants du « Réveil, » cette tendance à faire de l'action de la toute-puissance une action sans raison d'être appréciable, un fait qu'on ne se préoccupe même pas de justifier à la conscience. De là, chez tels d'entre eux, l'habitude de présenter la grâce divine comme une œuvre *magique*, et le jugement de Dieu comme un fait que la conscience du pécheur ne saurait même pressentir. De là cette façon de parler de l'inspiration des Ecritures, comme du résultat pour ainsi dire mécanique d'une action exercée soit sur les témoins eux-mêmes, soit sur la forme historique de leur témoignage. De là encore la coutume de représenter la conversion de l'âme, comme le produit direct et exclusif de la seule puissance de Dieu ; au lieu d'y voir, avec l'Ecriture elle-même, le produit d'une « nouvelle naissance ; » c'est-à-dire d'un *rapport* qui, mystérieux sans doute comme tout ce qui ressortit à la sphère de la vie inconsciente, n'en est pas moins, lorsqu'il apparaît à la conscience, un rapport réciproque entre Dieu et sa créature. De là, enfin, une conception de *la foi*, qui, tout en l'appréciant comme « un don de Dieu, » oublie d'y montrer encore le premier devoir et l'œuvre centrale de l'âme croyante.

On comprend comment tout cela en vint à faire apparaître, ici et là, dans la vie religieuse de quelques-uns de ceux qui, « réveillés » par cette prédication, voulaient sincèrement être les disciples du « Maître humble et débonnaire, » l'étroitesse

fatigante du sectaire, et parfois même ce qui rappelait l'orgueil repoussant du pharisien.

En face de tels faits, il semble que la tâche mise à cette heure devant les fils du « Réveil, » soit de donner leur attention au côté spécial de la vérité religieuse, que ceux qui les ont précédés n'ont pas été conduits à mettre pleinement en lumière. Surtout devant cet *affaiblissement de la conscience du fait personnel*, qui caractérise les temps où nous vivons, on se demande si la théologie actuelle n'est pas appelée à s'occuper avant tout de la place qu'il faut assigner au devoir de l'homme dans le royaume de Dieu ; — de questions comme celles, par exemple, de l'autorité suprême en matière de foi, et, en général, du rapport essentiel entre l'Etre divin et l'âme humaine ; ou de la différence, ainsi que des rapports, entre la vie éternelle de l'Etre absolu et l'existence actuelle de l'homme historique, — questions qui impliquent directement celle de la place qu'occupe le mal dans le monde créé.

Telles sont quelques-unes des pensées qui m'amenèrent, dans le temps, à examiner ici même la nature de l'importance religieuse de l'*obligation morale*[1].

A cette heure je voudrais, en m'appuyant sur les conclusions auxquelles m'a conduit cette première étude, chercher à préciser ce qui, dans la *foi religieuse*, doit être attribué à l'action première de Dieu, et ce qui y incombe à celle du croyant lui-même.

## I

## La nature de la foi.

Nous définissons la Foi : *une confiance produite chez l'homme par une impression opérée sur le principe même de sa volonté.*

Considérée de la sorte, la *foi* diffère de la *croyance* avant tout en ce que celle-ci n'est pas essentiellement, ou tout d'abord, un fait moral ; en ce qu'elle est, dès l'entrée, le résultat d'un acte in-

[1] Dans trois études insérées dans la *Revue*, Nos de janvier, mars et mai 1879, et qui ont été publiées à part, en 1886, sous le titre : *La conscience morale*, avec une appréciation philosophique de M. Ernest Naville. (Paris, Fischbacher.)

tellectuel, découlant comme tel de motifs clairement appréciés par la pensée. Cela revient à dire que toute croyance est le produit d'une activité consciente et personnelle; qu'elle demeure, par conséquent, un acte essentiellement facultatif. Tandis que la *foi* a son point de départ dans le cœur comme centre de la volonté, — dans l'expérience que fait le cœur d'une action dont le croyant s'est senti l'objet, — la *croyance,* laquelle est l'acte d'une perception réfléchie, demeure la conclusion du croyant lui-même à l'occasion de cette perception. Il résulte de là que la foi, née d'une impression effectuée sur le principe encore instinctif de la volonté, implique seule, pour le croyant, l'action d'un être personnel antérieur et supérieur.

Il est vrai que *croire* se dit aussi bien de la croyance que de la foi. Néanmoins, lorsque ce mot désigne un acte *de foi*, il signifie alors non pas l'expérience morale elle-même, mais bien uniquement l'acte intellectuel subséquent, par lequel celui qui a été le lieu, ou l'objet, de cette expérience, la formule lui-même devant sa pensée.

La croyance et la foi sont donc deux actes essentiellement différents. Bien que provenant sans doute, l'un et l'autre, d'une expérience préalable, ils diffèrent cependant en ceci, que l'expérience qui inaugure la *foi* présuppose chez le croyant une réceptivité ou une capacité morales, tandis que, pour faire apparaître la *croyance*, il n'est besoin que de la seule réceptivité de l'intelligence.

Ici on nous arrête. Faire dériver la foi d'une action opérée sur le moral même du croyant, n'est-ce pas affirmer que Dieu, —le seul être auquel puisse être attribuée une action semblable, — est directement l'auteur de la foi de ce croyant? Dès lors, comment se fait-il que la foi nous soit présentée comme un *devoir*? De plus, comment donne-t-on pour objet à cette foi, — comme à une activité dont l'homme disposerait à son gré, -- aussi bien l'*homme*, que *Dieu?* Comment dit-on couramment: « avoir foi en l'homme, » tout comme on dit : « avoir foi en Dieu? »

Bornons-nous, pour répondre à cette question, de remarquer ici que si la foi est bien sans doute une *activité* déployée

par le croyant, il ne vient cependant à la pensée de personne de voir, dans cette foi, l'*œuvre* de ce croyant. Elle sera toujours regardée comme étant en lui l'apparition non pas seulement d'une nouvelle *activité,* mais bien toujours d'un nouveau *principe d'activité*[1].

Quant aux locutions alléguées tout à l'heure, le fait est que c'est abusivement qu'on fait usage du mot de *foi*, en parlant d'une confiance qui a l'homme pour objet. Il est vrai que, tout comme la foi religieuse proprement dite, la confiance qu'on reposerait en un homme est, elle aussi, le résultat d'une expérience préalable. Mais, dans ce dernier cas, nous ne sommes pas devant une expérience qui aurait été directement imposée au principe même de la volonté; devant une expérience tout d'abord du seul être moral.

Non pas, sans doute, qu'une semblable confiance ne puisse arriver, elle aussi, à dominer la volonté. Telle chose n'aura pourtant jamais lieu qu'en conséquence d'une abdication volontaire de la part de celui qui aurait ainsi « livré sa confiance. » Chacun demeure personnellement responsable de la foi qu'il a eue en son semblable. Aussi bien voyons-nous que la foi en un homme, tout comme la foi en un fait ou en une institution, sera toujours une confiance expressément motivée et délibérément accordée, une foi dont celui qui la maintient demeure entièrement responsable.

Il en est tout autremeut de *la foi en Dieu*. Ce dont le croyant est alors responsable, ce n'est pas de sa foi elle-même, c'est uniquement de la position qu'il prend à l'égard de cette foi; c'est de l'usage qu'il fait du degré de foi qui lui a été accordé. Le fait est que ce qui caractérise la *foi religieuse*, c'est précisément qu'elle provient, chez le croyant, d'une expérience qu'il ne dépend pas de lui d'avoir faite. C'est même une expérience qui lui a été tout d'abord *imposée*, et cela indépendamment, souvent même en dépit, de son initiative. Si la foi en un homme est l'activité d'une confiance délibérément accordée, la foi en Dieu est toujours une *obéissance*, ou tout au moins une *soumission immédiate*, provenant chez le croyant d'une impression

[1] Que l'apôtre appelle une « nouveauté d'esprit. » Rom. VII, 6.

effectuée sur le centre de sa vie morale[1]. Tandis que, dans le premier cas, c'est en vertu de sa propre initiative que le cœur donne sa confiance, dans le second il se livre parce qu'il a tout d'abord été conquis.

On le voit, la différence entre la *foi* et la *croyance* ne gît pas uniquement dans la différence des objets de ces deux activités. Elle réside avant tout dans la nature même de chacune d'elles. C'est ainsi que, dans l'acte de foi religieuse, nous ne réfléchissons devant notre pensée que ce qui a d'abord été un mouvement imprimé à notre « cœur, » comme à ce qui est en nous le centre et le point de départ de l'activité morale. En elle même cette foi est si peu, comme la croyance, le résultat direct d'une activité réfléchie, que toute activité semblable, fût-ce celle de la seule pensée, suppose bien plutôt une foi préalable. En effet, pour penser il faut avoir foi en la légitimité de cette activité, c'est-à-dire au droit que nous avons de penser logiquement. Cela seul suffit pour nous faire voir la position secondaire et dépendante que notre volonté occupe dans cette activité.

Si, pour maintenir et affermir *notre foi*, nous devons sans doute réfléchir expressément devant notre pensée l'impression qui a suscité cette foi en nous, cette réflexion ne porte que sur l'expression intellectuelle de ce qui est déjà en nous un fait de foi. Par contre si, dans la *croyance*, nous partons parfois aussi de la seule expérience d'une loi, c'est *librement* que nous nous soumettons alors à la loi intellectuelle d'après laquelle nous formulons notre croyance. Bien au contraire, nous venons de le voir, la loi qui fait surgir en nous la foi religieuse nous est toujours *imposée*, et même le plus souvent malgré nous. Si donc la croyance a affaire à une loi *proposée* à la libre activité, la foi obéit à une loi *imposée* au principe instinctif de la volonté. Cela seul équivaut à dire que toute activité de foi implique l'expérience préalable d'une action qui ne saurait être que celle de Dieu.

[1] Rom. II, 5: « Nous avons reçu l'apostolat pour produire dans toutes les nations, *l'obéissance de la foi.* » *Comp.* VI, 16; XV, 18; XVI, 26; 2 Cor. X, 5; 1 Pierre I, 2, 14; et surtout le verset 22 (dans le texte.) etc.

De là vient aussi qu'on n'hésite pas à refuser la foi à l'*animal*, bien qu'on lui reconnaisse, sinon la pensée réfléchie de l'être personnel, du moins ce degré d'activité intellectuelle qui est inséparable de l'action délibérée du corps. Au contraire, chacun admet la présence de la foi chez le petit enfant, et cela même avant le moment où apparaît en lui une volonté réfléchie et consciente de ses mobiles. Le fait est que, du moment où l'on donnerait le nom de *foi*, non pas à un fait ressortissant directement à la vie même de la volonté, mais au seul résultat de l'activité réfléchie, l'expression de « foi enfantine » perdrait aussitôt sa signification. Il en est de même d'une foi qui, chez l'adulte, consisterait uniquement, par exemple, dans la répétition passive de formules apprises ou de gestes consacrés. Aux yeux de tous ce ne serait là qu'une *superstition*, qui, comme telle, n'aurait aucune valeur religieuse. De là encore ce fait, que « la phrase religieuse » devient si éminemment importune, du moment où elle n'est plus l'expression nécessaire et directe d'une expérience préalablement imposée, ou accordée, au cœur, c'est-à-dire au centre de la volonté de celui qui parle.

On ne peut donc donner le nom de *foi* qu'à un acte de confiance qui part réellement du cœur lui-même, et cela, soit que cette confiance soit arrivée à se justifier à la pensée du croyant, — auquel cas elle est la confiance d'un cœur *qui sait en qui il a cru*[1], — soit qu'il s'agisse d'une confiance encore instinctive, comme est celle du petit enfant à l'endroit de sa mère, ou comme serait celle que l'âme ressentirait à l'égard d'un Dieu qu'elle ne connaîtrait pas encore par une expérience personnelle, directe, et réciproque.

Cependant, si tel est le sens général du mot de *foi*, il convient de définir plus exactement celui de cette expression : *la foi religieuse*.

Nous ne nous arrêtons pas à ce fait, que le nom de « foi religieuse » se donne quelquefois à ce qui n'est dans le fond que de la simple *religiosité*; c'est à dire à l'impression encore confuse, chez une âme qui ne cherche pas à s'en rendre compte,

[1] 2 Tim. I, 12.

de l'existence d'une volonté divine. Nous nous en tenons ici à la foi consciente, ou à la foi comme acte positif.

Dans ce sens, ce mot peut s'entendre ou bien de *la foi à Dieu*, qui découle de l'impression, sur la volonté de l'homme, d'une volonté supérieure et absolue ou suprême ; ou bien de *la foi en Dieu*, qui sera la confiance que le cœur repose en Dieu, tout d'abord comme en l'auteur de cette impression.

Considérons de plus près ces deux formes de la foi religieuse.

La première chose est ici, de nouveau, de ne pas confondre *la foi à Dieu* avec ce qui ne serait que de la *croyance*. Pour peu qu'on y regarde de près, on ne peut manquer de discerner que déjà cette première forme de la foi découle d'une expérience morale. Même l'homme qui ne croit encore qu'à l'existence « d'un dieu inconnu,» a dû cette impression à l'action, au dedans de lui, du Maître de sa volonté. Telle est, tout spécialement, cette *expérience d'autorité absolue* qui accompagne dans tout homme le sentiment du *devoir*. Une semblable expérience, en effet, ressortit à cette sphère de vie instinctive qui précède dans l'homme, — quelquefois même de fort loin, — l'apparition de la volonté réfléchie. Dans le moment où un tel homme ressent l'autorité du devoir, il sent que sa volonté instinctive a déjà été l'objet d'une action positive. Aussi, pour autant que cet homme s'abstient de repousser, ou du moins de négliger, une semblable expérience, voyons-nous que *la foi à Dieu*, avant même d'être chez lui un acte réfléchi de sa volonté, s'annonce par ce qui est déjà au dedans de lui, une soumission de son instinct moral.

Il en est de même de cette foi que nous avons appelée *la foi en Dieu*, — avec cette différence, toutefois, que dans cette seconde forme de la foi est venu s'ajouter, à la simple soumission qui caractérise la foi à Dieu, un acte pleinement conscient et de son objet et de son mobile. C'est que le croyant *en Dieu* a clairement discerné, dans des faits historiques spéciaux, la révélation personnelle du « dieu inconnu » dont il n'avait encore ressenti que la seule autorité. Tandis que *la foi à Dieu* n'implique la présence dans l'âme que de la faculté, et par là même

que du besoin, de croire « que Dieu est, » dans *la foi en Dieu* cette faculté ayant trouvé son emploi, le besoin qui en était l'expression a fait place à la possession du seul objet capable d'y satisfaire. Si donc *la foi à Dieu*, comme pure et simple soumission, se rencontre dans toute âme qui ressent le caractère absolu de l'autorité du devoir, il n'en est pas de même de *la foi en Dieu*. Celle-ci ne saurait avoir été suscitée dans l'âme, que par une révélation historique et vivante du Dieu dont cette soumission lui avait fait expérimenter la réalité.

Une semblable révélation ne sera sans doute appréciée, que par des hommes chez lesquels *la foi à Dieu* aura fait naître ce que l'Ecriture appelle « la faim et la soif de Dieu. » Chez eux seuls, en effet, la soumission à la loi du devoir a suscité «cette faim et cette soif *de la justice*, » qui amène l'âme à s'enquérir du Dieu saint, à mesure que le sentiment qu'elle a de sa liberté la pousse à rechercher l'Auteur de l'autorité qui s'impose ainsi forcément à sa libre volonté. C'est alors, c'est en face du Dieu qu'elle s'était jusque-là bornée à ressentir, que cette âme sent naître au dedans d'elle *la foi en Dieu*, à proportion qu'une soumission purement instinctive fait place en elle à la libre obéissance de sa volonté réfléchie.

Dans les deux cas c'est donc une action divine qui est venue susciter la foi. Déjà la *foi à Dieu*, en tant qu'elle découle d'un fait de soumission, constituait un progrès positif sur le seul sentiment passif de *religiosité* qui est inhérent à toute âme humaine. — Quant à la *foi en Dieu*, c'est grâce à une révélation divine qu'elle est née dans l'âme, comme l'acte conscient et réfléchi dont le besoin avait été réveillé par la *foi à Dieu*. Nous sommes donc ici, dans l'un et l'autre cas, en présence d'une initiative divine, à laquelle l'âme humaine ne saurait répondre que par un acte qui, parce qu'il lui a été suggéré, demeurera pour elle un *don de Dieu*.

C'est aussi là ce dont témoigne l'Ecriture, comme suffit à le rappeler cette parole de l'Evangile : « Qu'il faut que *celui qui vient à Dieu* croie d'abord *que Dieu est*, puis qu'il saisisse encore, en ce Dieu, le *rémunérateur de ceux qui le cherchent*[1]. »

[1] Héb. XI, 6. — Ce texte mentionne les trois faits que nous avons énu-

On ne saurait objecter à cela que pour deux raisons. La première serait sans doute qu'on ne croirait pas « *que Dieu est* ». Il se peut cependant aussi que, tout en ayant été persuadé de l'existence de Dieu et de la nécessité de « venir à lui », on hésite néanmoins à admettre le fait d'une action divine portant directement sur l'être moral lui-même. Cela n'équivaudrait-il pas, dira-t-on, à mettre cet être dans un état de dépendance de volonté incompatible avec sa liberté ?

Nous touchons ici à la raison non seulement de l'incrédulité déclarée, mais aussi de l'hésitation qui se produirait chez ceux qui ont commencé par accepter la parole du « salut de Dieu par la foi. » Au lieu de voir dans cette parole la proclamation d'une œuvre de Dieu à l'égard de l'homme, ces « croyants » peuvent n'y voir que l'énoncé de deux œuvres distinctes, dont l'une, celle du salut, est l'œuvre exclusive de Dieu, tandis que l'autre, celle de la foi, serait tout spécialement l'œuvre de l'homme.

Dès lors, cependant, suivant qu'on se préoccupe avant tout ou de « la gloire de Dieu », ou « des intérêts sacrés de la moralité de l'homme », on s'en tient uniquement soit à l'une, soit à l'autre de ces deux œuvres. Dans le premier cas on n'a plus devant soi, dans « le salut », que la seule œuvre de Dieu, laquelle, précisément parce qu'elle demeure ainsi la seule, arrive nécessairement à être une œuvre *magique* ; un salut qui sauve l'homme sans lui, et même malgré lui. Dans le second cas, où c'est le devoir de l'homme qu'on a sous les yeux, on comprend la foi non pas comme la simple *activité* d'un principe nouveau, mais bien comme une *œuvre*, au moyen de laquelle le croyant fait lui-même son salut, en s'emparant du salut de Dieu.

Telles sont les deux erreurs opposées qui apparaissent toujours de nouveau au lendemain de la prédication de l'Evangile du salut gratuit. Ce fut déjà le cas aussitôt après le témoignage apostolique, comme aussi lorsque notre « bienheureuse Réfor-

mérés : le premier, la *religiosité*, dans ces mots : « celui qui vient à Dieu ; » le second, la *foi à Dieu*, dans ceux-ci : « croire *que Dieu est* ; » et le troisième, la *foi en Dieu*, dans les mots qui suivent.

mation » remit en lumière la parole de ce témoignage; ou bien encore, ici et là, dans des occasions moins éclatantes, à chaque nouveau réveil de la foi primitive.

Toujours l'on entendit se produire cette même accusation : que la parole du salut de Dieu froisse le juste sentiment que l'homme doit conserver de sa liberté, comme de la base pour lui de toute moralité. Il est évident que pour ceux qui parlent de la sorte, la foi, loin de pouvoir être suggérée à l'homme par une volonté supérieure à la sienne, est au contraire l'expression soit de la pensée soit des instincts fonciers de l'âme humaine. Ils y voient ainsi, ou le résultat d'une exaltation de sentiment propre et d'imagination, ou un pur phénomène naturel qui n'a rien à faire avec la volonté réfléchie.

Dans le premier cas, c'est l'homme qui s'empare du salut par les élans ou les efforts soutenus de sa « foi. » Dans le second cette foi naît et se développe en lui sans qu'il s'en préoccupe. L'activité de sa foi est alors, comme son existence elle-même, une œuvre divine, en face de laquelle l'homme demeure entièrement passif.

Le fait est bien plutôt que dans la foi, comme dans tout ce qui est une fonction de la vie, on ne saurait vouloir dire de l'homme qu'il soit ou *actif*, ou *passif*. Ce qu'il faut dire, c'est qu'il est l'un et l'autre; sa foi n'étant jamais en lui que la mise en œuvre d'un principe de vie qu'il a d'abord reçu. Aussi parlera-t-on de l'œuvre et des devoirs de la foi, sans que cela donne le droit de voir dans cette foi elle-même ce qui aurait commencé par être une œuvre propre du croyant. C'est Dieu, l'auteur de la vie, qui donne la foi au cœur, comme il donne l'existence au corps. L'homme, lui, ne saurait qu'ajouter à la possession de la foi, l'activité de cette foi.

Sans doute pour des esprits qui, tout en admettant un Maître suprême de la volonté, s'abstiennent néanmoins de tout ce qui, à l'égard d'un tel Etre, dépasserait un respect à distance, la foi, ne pouvant être qu'un résultat de la seule pensée ou de l'imagination, inspirera toujours une juste défiance.

Mais ce n'est pas là son vrai caractère. Ce n'est pas au nom

de notre pensée, ou de notre imagination, c'est en nous appuyant sur le témoignage de notre conscience, que nous constatons, dans ce qui est en nous à la racine de notre foi, un fait dont il nous est impossible de seulement vouloir mettre en doute la réalité positive; un fait dont la présence en nous est indépendante de notre volonté; une impression qui, à mesure que nous la réfléchissons, nous apparaît toujours plus comme produite en nous par une action autre que la nôtre, parce qu'elle a porté sur la source même, ou sur l'instinct premier, de notre propre volonté.

Et il y a plus encore! Non seulement le croyant reconnaît, dans la conscience qu'il a plus tard de cette impression, le fait d'une action déjà effectuée au dedans de lui, mais, nous l'avons vu, à cette expérience vient encore répondre un ensemble de faits historiques, dans lesquels il discerne toujours plus clairement l'action de la même volonté dont cette première expérience lui avait révélé l'existence.

Nous l'avons dit, le témoignage de ces faits ne constituera une semblable révélation, que pour celui qui a apprécié de la sorte l'expérience de sa conscience. Mais un tel homme y retrouvera infailliblement le Dieu qu'il adorait jusque-là sans le connaître. Il l'y verra se manifestant non plus uniquement par la nature de son autorité, mais par une action personnelle historique qui l'a, lui, directement pour objet. Sa foi, cessant alors de n'être qu'une *vue*, deviendra alors pour lui une « *démonstration*[1]. »

La question de savoir comment notre foi, telle que nous l'avons définie, s'accorde avec les droits de notre raison, dépend donc avant tout de l'attention que nous avons accordée à notre conscience de l'obligation morale. Du moment où cette foi est ressentie par nous comme suscitée par le Maître souverain, et par conséquent par le Créateur et le Protecteur, de notre libre volonté, elle ne peut constituer à nos yeux une acceptation passive, un fait étranger à notre liberté. Ce ne peut être alors en nous qu'une *obéissance* volontaire et même empressée.

[1] Héb. XI, 1.

Sans doute il faudra savoir distinguer entre l'expérience intérieure qui suscite en nous la foi, et l'expression réfléchie que le croyant parvient à donner à cette expérience. L'imperfection de la pensée formulée, et par conséquent du langage, n'a cependant rien à faire avec la nature essentielle de l'expérience vivante dont ce n'est là que l'appréciation intellectuelle. Or, aux yeux du croyant, c'est bien la nature même de cette expérience préalable qui établit la légitimité de sa foi. C'est là ce qui lui fait saisir une action divine dans ce qui est en lui au point de départ de sa foi. Quant à l'expression qu'il donnerait à cette foi, elle ne pourra jamais aspirer qu'à être le témoignage que lui-même est arrivé à rendre à cette expérience [1].

La chose étant ainsi, il est évident que ce qui importe avant tout, c'est de préciser le devoir du croyant en face de l'expérience dont il s'agit. — En effet, avoir affirmé qu'il doit cette expérience à une action de Dieu sur son être moral, n'équivaut aucunement à avoir dit que cette action suffit, à elle seule, pour produire au dedans de lui la foi active ou vivante. Pour cela il faut encore qu'à cette action première de Dieu vienne répondre une action de l'homme lui-même. Dire que ceux-là seuls chercheront Dieu, chez lesquels a été suscitée la *foi à Dieu*, ne revient nullement à avoir dit que de tels hommes seraient forcément amenés à le faire. Non seulement il est des esprits qui, tout en « croyant que Dieu est, » ne se préoccupent pas de savoir « qui il est, » mais ceux-là même qui s'y appliquent demeureront absolument incapables d'y parvenir, aussi longtemps qu'ils n'auraient, pour guider leur recherche, que la seule expérience de l'autorité de sa volonté.

Même pour ceux que cette expérience aurait amenés à *adorer*, l'objet de cette adoration ne sera encore que l'auteur inconnu de la loi imposée à leur volonté. Aussi faudra-t-il, pour qu'ils entrent en un rapport personnel avec lui, qu'une nouvelle action provenant de lui-même vienne les placer, non plus seulement en face d'une autorité, mais en relation directe avec l'auteur vivant de cette autorité ; en face d'un Dieu qui

[1] Rom. VII, 26. *Comp.* 1 Cor. II, 6-16.

vient à eux parce qu'il les aime, et qu'il veut les sauver. — Dès lors, ce qui n'était que l'expérience d'un fait d'autorité, fait place chez eux à un rapport personnel direct et réciproque. L'action dont leur conscience de l'obligation morale s'était bornée à leur faire ressentir la réalité, cette action personnelle apparaît maintenant dans des actes historiques qui ont l'homme directement pour objet, et dont le témoignage constitue donc pour lui une *révélation* du Dieu que cet homme cherchait sans pouvoir le rencontrer.

Ou bien nous contestera-t-on le droit d'affirmer que l'âme à laquelle s'est fait sentir la majesté de la loi morale, soit réellement incapable de s'élever, en partant de là jusqu'à un rapport personnel avec l'Auteur de cette loi? Soutiendra-t-on que l'expérience qui lui a été ainsi accordée, est à elle seule de nature à faire naître, avec cet Etre supérieur et suprême, un rapport délibéré du centre même de la volonté?

Le fait est que l'expérience dont il s'agit est précisément ce qui empêche la formation d'un rapport semblable, ne fût-ce que parce qu'elle met l'homme qui l'a faite dans l'impossibilité de se faire une idée de l'Etre qui en est l'auteur. En effet, plus un tel homme se rend attentif à la nature de cette expérience, plus il distingue dans la volonté dont elle émane, deux traits qu'il ne saurait concilier. L'autorité absolue en face de laquelle il se voit placé, d'un côté lui commande de vouloir ce qu'il est arrivé à appeler « le bien », de l'autre semble abdiquer, si malgré cela il persiste à préférer ce qui pour lui est « le mal. » Il se voit ainsi l'objet d'une volonté sainte qui se montre, au même degré, et absolument opposée au péché, et, sinon indifférente, du moins inactive, à l'endroit du pécheur.

De là l'impossibilité pour l'homme de se faire, à la seule lumière de sa conscience morale, une idée réellement vivante de l'Etre supérieur et suprême dont il ne peut nier l'existence. Avec cela c'est pour lui un Etre dont la volonté est suprême et le jugement sans appel, un Etre qu'il se voit forcé d'adorer.

Mais si cette expérience *affirme* cet Etre devant lui, elle ne le lui *révèle* pourtant pas. Elle ne le met pas avec lui en une

relation personnelle et réciproque; elle ne le pousse à l'adorer que comme un Etre aussi inconnu que redoutable.

D'autre part, sans doute, l'Etre qui a ainsi amené l'âme humaine non seulement à croire à son existence mais à vouloir le découvrir, ce même Etre ne saurait s'abstenir de se montrer le « *rémunérateur* » d'une recherche qui, provoquée par son action, est destinée, s'il n'intervient, à ne pouvoir aboutir. Aussi, comme nous venons de voir que cela est nécessaire pour l'homme, cela est-il pour cela même inévitable au point de vue de l'action divine. Il faut qu'à cette première œuvre de Dieu dans l'âme même de l'homme, vienne encore s'ajouter une action divine extérieure à cette âme; une action historique, qui soit de nature à inaugurer avec l'homme un rapport révélateur, grâce auquel celui qui jusque-là n'avait pu que *croire à Dieu*, soit mis dans la position de pouvoir *croire en lui*.

Quant au mode de cette nouvelle action divine, nous avons vu que celle qui s'exerçait sur l'instinct de volonté demeurait une action anonyme, parce qu'elle avait lieu dans ce centre de la vie personnelle dont l'homme n'a pas directement conscience; dans ce que l'Ecriture appelle la vie « du cœur » et de « l'esprit[1]. » A cette heure, cependant, c'est devant la perception réfléchie de l'homme, que Dieu vient placer les faits historiques chargés de révéler son nom et ses intentions.

Sans doute, si l'homme doit pouvoir apprécier cette révélation, il faudra qu'elle lui parvienne dans des actes accomplis en dedans des limites de sa perception humaine actuelle. Avec cela, puisqu'ils sont destinés à être pour cet homme des actes *révélateurs*, il faudra nécessairement encore qu'ils ressortissent devant lui à une sphère essentiellement supérieure à celle de cette perception. Tout en demeurant pour l'homme des faits réellement *historiques*, ils n'en devront pas moins lui révéler l'action d'un Etre antérieur et supérieur à tout ce qui est historique. Ce n'est bien qu'à cette condition que ces faits seront vraiment propres à révéler, à l'homme historique,

[1] Dans le langage du Nouveau Testament, « *l'esprit* » désigne le principe, « *l'âme* » le sujet, et « *le cœur* » l'organe de la vie. (*Cremer*, Dict. de la grécité du N. T., au mot *pneuma*, all.)

l'Etre dont cet homme n'a encore fait que ressentir l'autorité.

Cela revient à dire que si le Dieu que l'homme s'est vu contraint d'adorer sans le connaître, veut inaugurer avec l'homme le rapport personnel auquel aspire cette adoration, il faudra que cela ait lieu au moyen d'actes qui seront, pour l'homme, en même temps et des actes *historiques*, — c'est-à-dire ressortissant à la sphère de son existence limitée et temporaire, — et des actes *surnaturels*, des actes qui demeureront aux yeux de l'homme l'expression d'une volonté absolue essentiellement supérieure à tout ce qui est historique.

(*A suivre.*)

---

## LE LIVRE DE M. WESTPHAL

SUR

# LES SOURCES DU PENTATEUQUE[1]

---

Maintenant que le bruit qui s'était fait naguère autour de la préface de M. Westphal semble s'être apaisé, le moment est peut-être venu de parler calmement du livre lui-même. Essayer de ramener sur lui l'attention nous paraît d'autant plus à propos que nous avons quelque raison de soupçonner nombre de ceux qui ont pris le plus vivement parti pour ou contre les idées énoncées dans la dite *préface*, de n'avoir guère fait au *livre* l'honneur d'une étude sérieuse. C'est en quoi ils ont eu grand tort. Ce tort, ils feront bien, dans leur propre intérêt, de le réparer au plus tôt.

Des discussions générales comme celles auxquelles on s'est livré récemment sur la critique et la foi n'avancent pas à grand'-chose. Il est rare qu'on en retire un profit positif et qu'on en sorte beaucoup plus éclairé. Voulez-vous, sur ce sujet tant débattu de la critique biblique, faire une lecture réellement profitable ? Désirez-vous être solidement instruit des faits en cause et vous orienter dans le débat ? Laissez-là les à priori et prenez en mains une étude historique comme celle qui vous est offerte dans le livre de M. le pasteur Westphal. Vous verrez là une chose qui ne se rencontre pas tous les jours : une œuvre allemande écrite en fort bon français. Allemande pour la solidité,

[1] *Les sources du Pentateuque. Etude de critique et d'histoire*, par Alex. Westphal, licencié en théologie. — I. *Le problème littéraire*. — Paris, librairie Fischbacher, 1888. — XXX et 320 pages.

l'érudition, l'exactitude minutieuse des informations, le soin voué aux indications bibliographiques, elle est bien française par l'ordre et la clarté, l'heureux groupement des matières et les agréments du style. Vous trouverez mieux encore : pour vous guider au travers du dédale apparent des opinions et des hypothèses, un historien unissant l'indépendance et la dignité scientifiques à tout le sérieux de la foi du protestant.

Dans le présent volume, M. Westphal ne s'occupe que de l'un des deux problèmes qui se posent au sujet du Pentateuque, savoir du problème *littéraire ;* par où il entend la recherche, la découverte et la reconstitution des divers documents qui ont servi à la composition de ce grand ouvrage. Plus tard viendra le tour du problème *historique*, c'est-à-dire de la question de savoir « à quelle période historique nous ramènent ces différents documents, » en d'autres termes, de la fixation de leurs dates respectives ainsi que de la date de la rédaction finale.

L'histoire du problème littéraire se divise en trois parties. La première nous raconte la destinée de la *croyance traditionnelle* à l'origine mosaïque du Pentateuque, jusqu'à l'âge de la Renaissance et de la Réforme. Elle nous montre comment cette croyance, « étrangère à la littérature la plus ancienne[1], mystérieuse à son origine et diversement interprétée par les docteurs juifs qui lui donnèrent cours, triomphe à l'aide de la superstition, se maintient aussi longtemps qu'elle peut, par la force, règne à l'abri du contrôle et finit par échouer dans les écrits de quelques savants rabbins du moyen âge [Aben Esra et Abrabanel] qu'elle parvient encore à intimider, mais qu'elle ne réussit plus à convaincre » (p. 40 sq.).

La seconde partie est consacrée aux *Précurseurs de la critique*, depuis Carlstadt et Masius jusqu'à Richard Simon et Jean Le Clerc. Nous y voyons comme préformés et préfigurés, à deux siècles de distance, les différents courants et les principaux types de la critique moderne. « Peyrère et Spinoza avaient

[1] Elle apparaît pour la première fois dans la Chronique sacerdotale de Jérusalem, soit vers la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ. Voir p. 7 où, par suite d'une erreur typographique, il est parlé du VIe siècle.

mis en honneur cette critique géniale dont la méthode intuitive devait, avec Ewald, reparaître dans tout son éclat. Puis, Richard Simon, disciple de grands philologues, avait inauguré la critique savante et méticuleuse dont Knobel devait un jour montrer les mérites et les périls. Le Clerc, le dernier venu, voit avant tout, dans la question qui nous occupe, un problème d'histoire.... Il représenta de son temps les tendances auxquelles la nouvelle école [celle dite de Graf] doit, de nos jours, la meilleure part de ses succès » (p. 81).

Mais c'est surtout dans la troisième partie, de beaucoup la plus considérable, qu'on suit avec intérêt les développements de M. Westphal. C'est ici qu'il déploie tout son talent d'exposition et les riches ressources d'une érudition de première main. Dans quatre chapitres, de trente à quarante pages chacun, il décrit les péripéties de la *critique*, à partir des fameuses *Conjectures* de Jean Astruc, ce médecin de Montpellier qui, posant en principe la division des sources ou *Mémoires originaux*, a placé la critique sur le seul vrai terrain où elle pût bâtir un édifice solide (p. 106). Vous les voyez à l'œuvre, tous ces hommes qui, à force de sagacité et de patience, ont fini par dérober au Pentateuque le secret de sa composition. Vous apprenez à connaître le fort et le faible de leurs méthodes et de leurs théories. L'hypothèse des *sources* ou documents, celle des *fragments*, celle des *compléments* sous ses différentes formes passent successivement sous vos yeux. Vous assistez ensuite à l'importante découverte de Hupfeld lequel, en 1853, précisément cent ans après l'apparition des *Conjectures* d'Astruc, remet en honneur l'hypothèse des *Mémoires* ou des *Urkunden*, en même temps qu'il retrouve ce « second élohiste » qu'Ilgen avait découvert une première fois en 1798. Et cette *nouvelle hypothèse des sources*, désormais acquise à la science, vous la voyez se perfectionner encore entre les mains des Schrader, des Nöldeke, des Wellhausen, etc., et se compléter en dernier lieu par une découverte dont cette Revue a eu la primeur, celle d'un « second jéhoviste, » par M. Bruston, de Montauban[1].

[1] Voir année 1883, p. 329-369 : *Les quatre sources des lois de l'Exode*; année 1885 : *Les deux Jéhovistes*, p. 5-34, 499-528, 602-637.

Il est vrai que la critique n'a pas encore définitivement prononcé sur cette ingénieuse trouvaille. Mais, quel que soit le sort que l'avenir réserve à J², « ce qui demeure et ce que certaines divergences sur des points secondaires ne sauraient ébranler, c'est l'unanimité des résultats de la critique touchant les trois [ou, en comptant le Deutéronome primitif, les quatre] grandes sources dont s'est servi le rédacteur de nos livres actuels. » (Pag. 226.) Dans ses éléments essentiels, — quoi qu'en dise M. Maurice Vernes dans sa récente *Histoire des Juifs*,— le « problème littéraire » peut être considéré comme résolu.

Chemin faisant, M. Westphal résume la division des sources dans la Genèse d'après Astruc (p. 110), Eichhorn (p. 123), Ilgen (p. 140) et dans sa conclusion, « pour rappeler que les préoccupations dogmatiques et les croyances religieuses sont absolument en dehors de tout ceci, » il met sous les yeux du lecteur, en forme de synopse (p. 229 sq.), les passages de la Genèse attribués au premier élohiste par les trois critiques qui lui paraissent « représenter avec le plus de compétence, l'un (M. Nöldeke), les libres recherches de la philologie, l'autre (M. Kuenen), la pensée libérale, le troisième (M. Bruston), les intérêts évangéliques. »

Disons enfin que, pour permettre au lecteur de contrôler par lui-même le résultat fécond des travaux d'analyse auxquels la critique a soumis le texte du Pentateuque, M. Westphal a eu soin de publier, à la suite de son étude, quinze épisodes de l'histoire sacrée tels que les documents primitifs paraissent les avoir contenus. On trouvera par exemple, dans cet appendice (p. 231-312), les deux récits de la création, les deux versions de l'histoire de Noé et du déluge, trois récits parallèles ayant trait à la vocation de Moïse, un essai de restitution de quatre récits distincts concernant l'alliance de Jéhovah avec son peuple et spécialement les tables de la loi, etc.

A notre connaissance il n'existe pas, sur le sujet en question, de livre qui puisse se comparer à celui-ci. Il fait le plus grand honneur à notre théologie protestante de langue française. N'appartenait-il pas, d'ailleurs, à un savant français de nous

doter d'une histoire de ce long procès relatif aux origines du Pentateuque? « Cette histoire, nous dit M. Westphal, ne pouvait se faire qu'en Allemagne ; mais c'est en Allemagne même que nous avons compris ce qui revient à la France dans le succès des travaux d'outre-Rhin.... Richard Simon, Jean Astruc, Edouard Reuss : trois Français, trois initiateurs. L'un fonde la critique, l'autre trouve des sources au Pentateuque, le troisième est le maître de Graf » (p. XXVI). Il est bon de s'en souvenir. Les Allemands eux-mêmes, dans l'occasion, savent fort bien nous le rappeler. Ils ne seront pas non plus des derniers, soyez-en sûrs, à rendre justice à notre jeune et savant historien.

Le fait est que chacun trouve à s'instruire en lisant ce volume. Bien qu'il soit écrit de manière à se faire lire par toute personne cultivée, les hommes du métier ne le fermeront pas sans y avoir appris plus d'une chose qu'ils ignoraient ou qu'ils connaissaient mal. Telle erreur historique, entrée dans la circulation on ne sait comment ni pourquoi, tel jugement mal fondé qui s'est transmis et se transmet encore de confiance d'un auteur à l'autre, sont redressés pièces en main. Des noms oubliés ou indûment relégués dans l'ombre reviennent au jour et sont replacés au rang qui leur revient : il suffira de citer ceux d'Ilgen et de Gramberg. M. Westphal éprouve pour le premier de ces critiques une sympathie aussi prononcée que légitime. Que si l'on nous demandait quelle est à notre sens la partie la plus originale et la plus réussie de cette histoire, nous dirions que c'est celle où l'auteur explique la naissance de la théorie de transition, très en vogue vers le milieu de notre siècle, qu'on est convenu d'appeler l'hypothèse des compléments. Il décrit supérieurement comment elle s'est dégagée et développée au sein des discussions provoquées par les travaux de Vater et de De Wette. En particulier, il caractérise fort bien la part qui revient à Ewald dans l'élaboration de ce système et dans les transformations qu'il a subies. Ce chapitre-là, nous n'hésitons pas à le qualifier de magistral.

Nous sera-t-il permis, après cela, de faire à notre tour métier de critique? Ce ne sera, dans notre pensée, qu'une autre ma-

nière de témoigner de l'attention soutenue, de l'intérêt croissant avec lesquels nous avons lu et en partie relu le beau travail de M. Westphal.

Nous ne nous attarderons pas à relever les quelques inexactitudes qui ont échappé à l'auteur au moment de corriger ses épreuves, comme la date de 1880, au lieu de 1860, qu'il assigne (p. 219) à la seconde édition de la *Genesis* de Knobel, ou bien cette troisième édition d'une *Einleitung* qu'il semble prêter à Nöldeke (p. 212, note), tandis qu'il s'agit sans doute de l'*Einleitung* de Bleek, rééditée par Kamphausen. Il y aurait mauvaise grâce à insister sur de légères erreurs de fait, comme de dire (p. 217, note) que « Schrader donne à son *Annaliste* la lettre P, » ou bien (p. 201) que Hupfeld s'est « inspiré surtout » des travaux d'Ilgen, alors que dix pages plus loin on nous parle au contraire de « cette source (le second élohiste) que l'auteur des *Quellen* (c'est-à-dire Hupfeld), sans s'inspirer des *Urkunden* (c'est-à-dire du travail d'Ilgen) vient de découvrir à nouveau » et qu'on nous raconte (p. 204 sq.) la déconvenue du théologien de Halle lorsqu'il s'aperçoit après coup que sa découverte avait déjà été faite plus d'un demi-siècle auparavant.

Il nous suffira également de marquer d'un point d'interrogation des assertions comme celles-ci : p. 121 : « Eichhorn refit d'une manière *tout à fait indépendante....*[1] le travail de son devancier ; » p. 120 : « C'est à sa double préoccupation d'apologiste et de critique qu'il dut de *se rencontrer avec* Astruc sur la question de l'origine et de la formation du Pentateuque. » P. 119 : « Tout nous porte à croire qu'Eichhorn *n'a jamais lu* les Conjectures. » Jamais ? pas même dans la traduction allemande, publiée à Francfort s/M., en 1782, et dont M. Westphal ne parle pas ? — Page 142 : « Ici (chez Dillmann).... point de vues d'ensemble. » Pas même dans la *Composition des Hexateuch*, par laquelle se termine le troisième volume de son Commentaire sur les livres de Moïse et de Josué ? — Page 204 : Hupfeld « n'était pas un érudit. » Qu'en penseront ses anciens auditeurs de Halle et les lecteurs de son volumineux commentaire sur les

[1] C'est nous qui soulignons.

Psaumes? — Est-on autorisé à citer M. Delitzsch (voir p. 222), comme un type des « théologiens éminemment conservateurs sur le terrain de la dogmatique, connus par leurs précédents ouvrages pour être *opposés d'instinct à toute innovation anti-traditionnelle*, » qu'on vit « *abandonner* d'eux-mêmes leurs *vieilles* positions » ensuite des travaux de Hupfeld et de ses émules? Malgré son confessionnalisme luthérien, le célèbre hébraïsant de Leipzig a-t-il jamais été, en critique, de l'école de Hengstenberg, Hävernick, Keil et consorts? Dès la première édition de son commentaire sur la Genèse (1852), n'avait-il pas admis en principe l'hypothèse *anti-traditionnelle* des compléments? Et faut-il s'étonner dès lors si d'une édition à l'autre il a fait à la critique littéraire des concessions de plus en plus larges, bien que « l'esprit » de son commentaire, comme il l'affirme dans son avant-propos de 1887, soit demeuré invariablement le même?

Mais laissons ces détails pour indiquer une ou deux lacunes dans l'exposé si riche, d'ailleurs, et si complet de l'histoire de la critique, et relever dans les appréciations auxquelles M. Westphal soumet les différentes hypothèses, quelques points où nous ne saurions partager entièrement son opinion.

Une des sources ou plutôt un des documents principaux nous paraît trop sacrifié dans cette étude historique et critique sur *les sources du Pentateuque*. Nous y entendons parler sans cesse du Jéhoviste et des deux Elohistes. Mais qu'en est-il du Deutéronome? Ce n'est qu'accidentellement qu'il est question de lui. Nous n'apprenons pour ainsi dire rien des travaux dont cette quatrième source principale a été l'objet depuis le commencement de ce siècle. En particulier, il ne nous souvient pas d'avoir rencontré, fût-ce dans une note marginale, la moindre mention d'un opuscule qui a fait époque dans les études sur le Deutéronome : la *Dissertatio* par laquelle De Wette a débuté dans la carrière en 1805. M. Westphal nous dira peut-être qu'il s'est réservé de traiter du Deutéronome, tant primitif qu'actuel, dans son second volume, lorsqu'il en viendra à la question historique des dates à assigner aux différents documents. Il est

certain qu'il n'est pas toujours possible d'établir une démarcation tranchée entre ce qui est du domaine historique et ce qui rentre dans le problème littéraire. Et cependant, quelle que soit l'importance du code deutéronomique pour la fixation de l'*âge* respectif des sources du Pentateuque, il nous semble que ce document ne devait pas être négligé dans une étude relative à la *distinction* de ces sources d'après les critères philologiques et littéraires.

N'est-ce pas aussi dans ce volume déjà qu'il convenait de parler de l'étroite connexion qui existe, au point de vue des sources et de la composition littéraire, entre le Pentateuque et le livre de Josué ? Cette omission est d'autant plus sensible que l'on voit apparaître ça et là le mot d'*Hexateuque*, sans que la signification de ce terme et sa raison d'être aient été expliqués. L'occasion d'en dire au moins quelques mots était pourtant toute trouvée. C'est au moment où M. Westphal introduit sur la scène Fréd. Bleek et rappelle la sensation que firent ses « Aphorismes » publiés en 1822 dans le *Repertorium* de Rosenmüller (voir p. 165 sq.).

Autant M. Westphal exalte, peut-être avec quelque exubérance, les mérites d'Ilgen, autant il est sévère pour Vater. Il lui en veut d'avoir patronné et accrédité pour un temps l'hypothèse dite des fragments. Vater, dit-il, avait des vues courtes et sa valeur comme critique a été grandement surfaite (p. 150). Rien dans son œuvre ne nous permet de conclure qu'une étape nouvelle a été franchie dans le sens de la vérité (147) ; elle a bien plutôt occasionné un recul (151). Pis que cela : l'influence exercée par lui sur la marche de la critique a été « désastreuse. » Il a « élucubré un système qui tourne en ridicule les recherches de ses devanciers et met en grève les exégètes. » (177.) Son hypothèse des fragments provoque (chez De Wette) une réaction contre la critique littéraire dont les funestes conséquences ont été : scepticisme en matière d'exégèse et subjectivisme en matière de critique (150 et 178). Elle a jeté la critique du Pentateuque dans une crise qui n'a pas duré moins de trente ans et d'où elle ne devait sortir, grâce à Hupfeld, qu'après avoir vai-

nement cherché une issue dans l'impasse appelée « hypothèse des compléments. » Il semble, à entendre M. Westphal, que tout cela eût pu être évité, que ce détour d'un demi-siècle eût été épargné à la critique dans sa marche vers la solution du problème littéraire, si Vater avait eu le bon esprit de prendre simplement la succession d'Astruc et d'Ilgen, au lieu d'aller s'engouer d'une idée léguée par un Anglais, feu le Dr Alex. Geddes (p. 142, 177). C'est cette idée d'importation étrangère qui aurait fait tout le mal.

Est-il bien certain que la direction que la critique a prise depuis Vater n'ait tenu qu'à une cause aussi fortuite ? et que le subjectivisme en matière de critique, qui a atteint son plus haut point en 1835, dans les livres de Vatke sur *la religion de l'Ancien Testament* et de George sur *les anciennes fêtes juives*, ait sa source principale, pour ne pas dire sa source unique, dans la réaction provoquée par l'hypothèse des fragments ? C'est ce dont il est permis de douter. Nous sommes persuadé, quant à nous, que ce subjectivisme avait des causes à la fois plus profondes et plus générales, qu'il tient à un état des esprits dont il faut demander l'explication à l'histoire de la religion, de l'Eglise et surtout de la philosophie contemporaine avant d'aller la chercher dans un épisode de l'histoire littéraire du Pentateuque. C'est vraiment faire par trop d'honneur au professeur Jean-Séverin Vater, surtout après avoir dit, non sans raison, que sa valeur a été grandement surfaite par des juges tels que MM. Michel Nicolas et Merx. D'autre part, en ce qui concerne spécialement l'œuvre exégétique et critique du théologien de Halle, la thèse de M. Westphal nous paraît pour le moins fort discutable. Elle pèche, pour le dire d'un mot emprunté à nos voisins, par son *Einseitigkeit*.

Qu'au point de vue de la valeur respective des trois ou quatre théories destinées à rendre compte de la composition de notre Pentateuque, celle de Vater soit inférieure à l'hypothèse des sources et même à celle des compléments, cela est incontestable. Ce n'était qu'une solution provisoire ; Vater lui-même semble parfois en avoir le sentiment. Oui, comme le dit fort bien M. Westphal en s'inspirant d'un pittoresque proverbe al-

lemand, « les arbres l'ont empêché de voir la forêt » (p. 142). Seulement, la question est de savoir si, dans le jugement à porter sur le rôle qui est échu à Vater dans l'œuvre collective et séculaire de la critique du Pentateuque, il est loisible (voir p. 147, note) d'isoler l'histoire spéciale des hypothèses, prises en soi, de l'histoire plus générale des travaux philologiques et littéraires qui sont à la base de ces hypothèses et ont préparé de longue main la solution du problème. N'est-ce donc pas du *problème littéraire* dans son ensemble qu'il s'agit, selon le titre même du volume qui nous occupe? Or, à ce point de vue là, Vater a rendu des services que non seulement « nous ne voulons point méconnaître, » mais qui méritent une reconnaissance positive. Jusqu'à lui, on ne s'était occupé en détail que de la Genèse, où la distinction des sources est relativement facile. C'est lui, M. Westphal le reconnaît, qui essaya le premier d'appliquer la méthode d'Astruc aux autres livres du Pentateuque. « Mais ce n'était après tout qu'une œuvre de patience! » Soit. Toujours est-il qu'il fallait que cette œuvre se fît et que c'est Vater qui a le mérite de l'avoir tentée le premier. Si son travail a abouti à l'hypothèse des fragments, cela est regrettable sans doute. Je n'aurai pas le mauvais goût de demander si, à sa place, nous aurions mieux fait; mais, dirai-je, suffit-il pour expliquer ce résultat peu satisfaisant de s'en prendre à la mauvaise étoile qui a voulu que les *critical remarks* de l'Anglais Geddes tombassent entre les mains de l'allemand Vater?

Sans remonter jusqu'à Peyrère et Spinoza, sans même parler de Richard Simon, les « fragments » n'existaient-ils pas en germe dans les dix « mémoires » secondaires d'Astruc et dans les « documents à part » d'Eichhorn? Ilgen, de son côté, n'avait-il pas compromis le succès et le crédit de sa belle découverte par l'arbitraire avec lequel, dans son essai de reconstituer les « documents du premier livre de Moïse, » il manipulait les noms de Dieu *Jehovah* et *Elohim*? Et aujourd'hui? Aujourd'hui que tout le monde, — ou peu s'en faut, — est d'accord pour considérer le problème comme résolu par l'hypothèse des sources, que voyons-nous? Nous voyons des critiques en renom statuer encore, à côté des sources principales, des morceaux de pro-

venance particulière, des récits dits indépendants. Nous les voyons obligés d'envisager le Code sacerdotal (le ci-devant premier élohiste), de qui provient la plus grande portion de ces « autres livres » auxquels Vater a le premier eu le courage et la patience de s'attaquer, comme étant l'œuvre d'une « école » plutôt que l'ouvrage d'un auteur unique, et y distinguer les vestiges, plus que cela, les fragments, oui les fragments, d'une pluralité de *thoroth* plus ou moins anciennes ! C'est que la *nouvelle* hypothèse des sources n'a pas été un retour pur et simple à l'ancienne. Elle doit chercher à tenir compte aussi des éléments de vérité renfermés dans les hypothèses, insoutenables comme telles, des fragments et des compléments. A y regarder de près, M. Westphal nous donne plus qu'à moitié raison quand il dit (p. 201) : « Sans doute les longues années qui séparent Ilgen d'Hupfeld n'ont pas été perdues ; ce n'est pas en vain que travaillent des philologues comme Ewald et Gesenius, des exégètes comme Vater et Bleek, des historiens comme De Wette et Vatke. La critique a pris de l'âge, elle a fait des expériences. » Je sais bien qu'il ajoute : « Mais elle a, chemin faisant, acquis des préjugés aussi. »

Ce qui prouve du reste qu'au commencement du siècle les esprits n'étaient pas encore mûrs pour la solution qui a prévalu depuis Hupfeld, qu'en revanche l'idée des « fragments » était alors pour ainsi dire dans l'air, ce sont les deux faits suivants. Le premier, rappelé en note par M. Westphal (p. 142), c'est qu'avant Vater un inconnu avait déjà, en Allemagne, proposé cette hypothèse dans un article du *Magazin* de Henke. L'autre, beaucoup plus important, paraît avoir échappé à notre historien habituellement si bien informé. Il se rapporte à un auteur qui occupe avec raison, dans son livre, une large et belle place à côté de Vater. Nous voulons parler de De Wette et de ses *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*. Il semblerait d'après M. Westphal (voir p. 151 à 160 passim) que ce célèbre critique, alors jeune *privat-docent* à Iéna, aurait été « gagné » en principe « à l'hypothèse de Geddes, » mais que, « dégoûté » par l'exemple de Vater des « finasseries de la méthode littéraire, » il aurait, par réaction contre cette critique toute philo-

logique, transporté le débat sur un autre terrain et inauguré dans ses *Beiträge* la critique historique du Pentateuque.

Cette façon de présenter les choses n'est pas absolument conforme à la réalité. Il se trouve, en effet[1], que De Wette, sans rien savoir de Geddes ni de Vater, était arrivé par lui-même à des conclusions tout à fait semblables aux leurs[2]. Il était occupé en 1805, tout en publiant en latin sa dissertation académique sur le Deutéronome, à donner le dernier coup de lime à un ouvrage plus considérable, où il se proposait d'exposer le résultat de ses études sur les livres mosaïques, quand parut, à sa grande consternation, le travail de Vater sur *Moïse et les auteurs du Pentateuque*. Il venait donc trop tard ! En dépit de toutes les explications, son ouvrage eût passé auprès du public pour n'être qu'un écho de son devancier. C'est alors, pour ne pas perdre tout le fruit de ses peines, qu'à l'instigation de Griesbach il fit un triage dans ses matériaux et les refondit en laissant de côté ce qui eût fait double emploi avec l'œuvre du professeur de Halle. Ainsi naquirent les *Beiträge*, et ce fut Vater, animé envers son jeune rival de sentiments dignes du beau nom qu'il portait, qui en procura lui-même l'impression à Halle en 1806 et 1807. Il y a plus : le premier de ces petits volumes, celui qui s'occupe des livres des Chroniques en rapport avec l'histoire des livres et de la législation mosaïques, se présente dans le sous-titre comme un « supplément aux recherches de Vater sur le Pentateuque. » Bien loin donc de se montrer « dégoûté des finasseries » de Vater et d'éprouver le besoin de réagir contre sa méthode, De Wette avait à ce moment-là le sentiment de faire cause commune avec lui. Ce qui n'empêche pas, sans doute, qu'en fait et tout en croyant ne faire autre chose que de le compléter, il ne l'ait dépassé, et que M. Westphal n'ait raison de dire (p. 159) que « l'apparition des *Beiträge* marque l'avènement de la critique historique du Pentateuque. »

[1] Voir surtout la préface de Griesbach au premier volume des *Beiträge*, p. III-VII.

[2] De même que la Genèse, les 2d, 3e et 4e livres de Moïse sont « eine Sammlung sehr verschiedener, ursprünglich weder zusammengehöriger, noch immer untereinander harmonirender Aufsätze. » Ibid., p. III.

Un autre point sur lequel nous avons quelques réserves à faire concerne le nom de *Grundschrift*, « Ecrit fondamental, » donné à l'élohiste (resp. au premier élohiste d'Ilgen et de Hupfeld) par les adeptes de l'hypothèse des compléments. L'idée d'une *Grundschrift*, dit M. Westphal, est arbitraire (p. 151) ; c'est une appellation malheureuse, un nom équivoque (p. 202). Equivoque, d'accord, et à ce titre pas des plus heureux. Le mot est en effet susceptible d'une double interprétation. Il peut être entendu dans le sens de : écrit *primitif*, antérieur aux compléments (jéhovistes) dont il aurait été enrichi. Pris dans ce sens-là, il avait l'inconvénient et le tort de préjuger la question historique. Mais il signifie aussi que cet écrit *fait le fond* du Pentateuque, qu'il est *à la base* de sa rédaction actuelle, et c'est dans cette acception, qui est la vraie, la seule conforme à l'étymologie, que le mot était pris à l'origine. Or, ainsi entendue, l'idée d'une *Grundschrift* est-elle aussi « arbitraire » que le dit M. Westphal ? Elle l'est si peu que l'usage de ce nom traditionnel peut se justifier même en se plaçant sur le terrain de la théorie aujourd'hui régnante. C'est bien la source en question, — appelez-la premier élohiste, Livre des origines, écrit de l'Annaliste, Code sacerdotal, source A, Q, P, C ou de quelque autre nom qu'il vous plaira[1], — c'est bien elle, quelle qu'en soit la date, que le rédacteur a prise pour *base* de son travail. C'est elle qui lui a fourni le cadre de son récit composite et qui en a déterminé le plan[2].

Si nous ne nous étions pas expressément interdit, en prenant la plume, de remuer de nouveau la poussière soulevée par la publication de la préface de M. W. dans la *Revue chrétienne* de 1888, nous aurions encore plus d'une réflexion à ajouter aux pages qui précèdent. Ces réflexions porteraient entre autres sur la

[1] C'est par la lettre C que M. Westphal la désigne (p. 217), c'est-à-dire par la même lettre que Dillmann donne au jéhoviste et Herm. Schultz au second élohiste. Cette coïncidence n'est-elle pas fâcheuse ?

[2] Ceci reste vrai même pour ceux qui estiment que l'insertion du Deutéronome et le remaniement deutéronomique du livre de Josué sont postérieurs à la rédaction élohiste ou sacerdotale du Pentateuque.

valeur apologétique que M. Westphal croit pouvoir attribuer à la découverte et à la reconstitution des sources du Pentateuque au point de vue de l'historicité des traditions patriarcales. Nous craignons qu'il ne nourrisse à cet égard une illusion assez semblable à celle d'Astruc et d'Eichhorn quand ils se flattaient, grâce à leurs Mémoires ou Documents, d'être en mesure de défendre plus efficacement la mosaïcité du Pentateuque. Mais n'anticipons pas. Attendons le volume qui traitera du problème historique et dans lequel M. Westphal s'expliquera sans doute plus clairement et plus amplement sur ce point. Pour le présent, remercions-le bien sincèrement de son excellent travail et souhaitons que cette étude contribue à porter la lumière dans beaucoup d'esprits désireux de s'éclairer et disposés à se laisser instruire.

H. VUILLEUMIER.

---

# ÉVANGILE OU CHRISTIANISME

## Réplique à la réponse de M. K. V. O.[1]

---

Monsieur,

Si je ne crains pas d'abuser de l'hospitalité de cette Revue, de la patience des lecteurs et de votre critique courtoise, c'est qu'il s'agit d'un intérêt qui nous est commun, de la définition et de l'efficacité de cette perle de grand prix qui s'appelle la religion de Jésus-Christ.

Vous m'avouerez que s'il règne de la confusion dans les idées qui se rattachent au terme de christianisme, il n'en règne pas moins à l'égard de l'acception du mot Evangile. Je ne parle pas des catholiques, qui se servent peu de ce mot ou qui, s'ils s'en servent, l'estiment inséparable de l'infaillibilité du pape et de l'immaculée conception. Je parle exclusivement des protestants. Or vous conviendrez que les protestants orthodoxes entendent par l'Evangile tout autre chose que les protestants libéraux. Les premiers estiment ce terme inséparable d'un certain nombre de dogmes consacrés et immuables que leurs adversaires contestent. Je dis à mon tour avec Pascal : « Les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. » Il en résulte qu'il importe de définir ce que l'on entend par l'Evangile, sous peine de perpétuer indéfiniment les malentendus. C'est ce qui m'a engagé à vous inviter à préciser « le départ » que vous croyez devoir faire entre l'Evangile pur et la théologie. Je suis fâché que sous ce rapport vous ne m'ayez pas donné les lumières que je m'étais flatté de recevoir de votre plume ; vous me laissez aussi ignorant qu'auparavant sur ce que vous entendez par « le départ » et sur la méthode qu'il faudrait suivre pour l'opérer.

Il faut cependant en convenir : en ramenant l'Evangile pri-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 614-621.

mitif à la personne de Jésus-Christ, nous nous trouvons devant un phénomène israélite par la langue, par les mœurs générales, par les conceptions héréditaires dans lesquelles il est enfermé ; ce qui fait, par exemple, que Jésus croit au diable et aux démons, comme le montrent ses guérisons des possédés. Faut-il pour cela adopter cette croyance ? Et si on ne l'adopte pas, qu'en résulte-t-il pour tant d'autres idées de Jésus, telles que le messianisme, les espérances apocalyptiques, etc. Après ce dépouillement, que faut-il accepter comme Evangile ? Pendant des siècles, les chrétiens ont pu être très pieux sans se douter de cette question ; placés sous le joug d'une autorité absolue de l'Ecriture, autorité sur laquelle personne ne songeait à entreprendre, ils faisaient involontairement, je dirais volontiers ingénument, le départ que leur conscience leur ordonnait. Mais aujourd'hui que par le développement scientifique nous sommes mis en demeure de faire ce départ, il n'y a plus moyen d'y échapper et si la simple foi peut encore s'y soustraire en fermant les yeux, le chrétien instruit doit accepter le défi. Vous avez beau dire, monsieur, que vous ne voulez vous classer dans aucun parti, que vous ne voulez être que vous-même, que le verre dans lequel vous buvez est votre verre et non celui d'un autre, vous serez pourtant le premier à reconnaître la solidarité qui vous lie à votre époque et que votre verre est un contenant dont le contenu demande à être défini. Or, c'est ici que votre réponse me paraît manquer de la netteté désirable.

Je reviens encore à vos « jeunes prédicateurs mis en quarantaine. » Ici je commence par confesser une omission très grave que j'ai faite dans ma réponse. Vous me rappelez les torts que les libéraux ont faits à l'Evangile en se livrant trop souvent avec une aveugle impétuosité à l'attaque des idées traditionnelles, en sacrifiant au désir de se montrer savants, supérieurs, militants. Et j'ai hâte d'ajouter que ce qui est vrai pour les libéraux de France l'est aussi pour ceux de la Hollande ; mais il y a longtemps qu'ils ont fait leur meâ-culpâ et se bornent à cultiver leur champ, sans s'occuper du sarclage de celui de leurs voisins. Cependant, direz-vous, le mal est fait ; l'Eglise en a souffert et en souffrira encore, quand ce ne serait qu'en portant les hommes de la tradition à s'enfermer dans leur place avec un entêtement redoublé. J'en conviens avec douleur. Que faut-il donc ? C'est ici que vous vous présentez avec vos jeunes prédicateurs savants et éloquents, nourris des idées théologi-

ques modernes, mais « mis en quarantaine. » Ce qui revient à dire qu'ils ne doivent pas montrer leur drapeau, se garder de parler théologie et se borner à prêcher la foi, l'espérance et la charité. Je suis le premier à dire qu'instruits par l'expérience d'une génération précédente, ils doivent *autant que possible* s'abstenir de polémique, éviter les discussions théologiques, prévenir les scandales et les alarmes, se concilier les âmes par leur piété, bref user de sagesse, de modération et de prudence. Mais le pourront-ils? L'abstention est-elle possible? La foi peut-elle se manifester sans théologie positive ou négative? Le langage du fidèle orthodoxe ne différera-t-il pas nécessairement de celui du jeune prédicateur libéral? Pourra-t-il ne pas se trahir? Et s'il se trahit, l'étonnement, la tristesse, l'indignation ne seront-ils pas inévitables? La bonne foi surprise ne mettra-t-elle pas le prédicateur en demeure de préciser sa pensée, de la déclarer? Ne le dénoncera-t-elle pas aux Eglises et ne le frappera-t-elle pas, non pas au nom de la vérité, mais au nom de sa loyauté? Défions-nous d'une diplomatie cauteleuse autant que d'un zèle aveugle et n'invitons pas les jeunes prédicateurs libéraux à recommencer une partie que leurs devanciers ont perdue.

Encore une fois, ce n'est pas pour condamner la modération, encore moins pour disculper les errements d'autrefois : c'est uniquement pour montrer que votre panacée ne sera pas aussi efficace que vous semblez le penser. Les luttes sont inévitables. Et pour dire toute ma pensée, c'est du sein du protestantisme traditionnel, travaillé par les idées modernes, que sortira finalement le triomphe de la foi indépendante et de l'Evangile spirituel. L'esprit de vérité ne discontinue pas de faire son œuvre, l'essentiel et le difficile est de la seconder, sans la troubler.

Vous jugerez maintenant si la discussion que j'ai provoquée mérite le nom de querelle d'allemand, de chicane pour une chose qui ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe.

17 janvier 1890.

F.-C.-J. VAN GOENS.

---

# VARIÉTÉS

## Le nouveau volume de l'Histoire d'Israël, de M. Renan, jugé par M. Kuenen.

Les lecteurs de la Revue se rappellent sans doute le jugement que l'éminent critique de Leide a porté sur le premier volume de l'ouvrage de M. Renan. (Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1888, p. 611 s.) Nous allons leur faire part de l'impression que le même critique a reçue du second volume et qu'il a exprimée dans le dernier cahier du *Theologisch Tijdschrift*, p. 649-651.

« Ce volume nous conduit jusqu'à la chute de Samarie, en 722 av. Jésus-Christ et est divisé en deux livres : *Le royaume unique* et *Les deux royaumes*. Après l'examen que j'ai fait du premier volume, je puis me dispenser d'un long article. Inutile de dire qu'on rencontre encore ici de belles descriptions, des versions heureuses de quelques parties de l'Ancien Testament et des réflexions ingénieuses. Mais je ne puis retirer aucune des objections que j'ai pris la liberté de présenter.

L'appréciation des sources me paraît être souvent peu juste et l'usage qu'on en fait arbitraire. Ainsi, pour donner un exemple, « la conception d'une histoire sainte, » p. 329 s., ne saurait se justifier et l'auteur ne fournit pas non plus de preuves pour l'appuyer. Il y a, dit-il, deux rédactions des récits des premiers temps d'Israël ; l'une est jéhoviste, partie du royaume du nord, l'autre élohiste, due à la plume d'un prêtre de Jérusalem ; l'une et l'autre appartiennent au neuvième siècle avant Jésus-Christ. La première contient le livre de l'Alliance (Ex. XXI-XXIII),

la seconde contient le Décalogue. On reconnaît ici dans la première mon J E., dans la seconde mon P², mais sans les lois sacerdotales qui en sont inséparables, du moins si Ex. XII est élohistique. En revanche, cette rédaction est enrichie du Décalogue qui n'a rien de commun avec elle qu'un renvoi à Gen. II, 1-3, dans Ex. XX, 11, que, pour plus d'une raison, il faut attribuer à un interpolateur. Il va sans dire qu'on ne saurait désapprouver un pareil groupement des récits et des lois, uniquement parce qu'il s'écarte des opinions actuellement adoptées. Mais pour être admis il faudrait qu'il reposât sur une observation et une analyse exactes et fût accompagné de la réfutation des arguments qu'on a allégués en faveur d'un groupement différent. Voilà ce que nous cherchons en vain chez M. Renan. Il ne se laisse évidemment guider que par l'impression que les données ont faite sur lui, sans en rendre compte, si ce n'est en passant. Nous avons beau faire, nous ne réussissons pas à voir dans ces divergences des améliorations.

Souvent aussi le jugement que M. Renan porte sur le caractère historique des récits contenus dans les livres de Samuel et des Rois nous paraît peu solidement établi. On lit sur 2 Sam. XIII-XX (p. 73) : « Tout l'épisode de la révolte d'Absalom frappe par son unité et l'artifice savant de la narration qui rappelle les historiens grecs. Il y a de l'arrangement dans les faits, mais sûrement un grand fond historique. » La plupart des critiques sont du même avis. Mais voici ce qu'on lit sur 2 Sam. XI, XII, dont les récits sont en grande partie inséparables des chapitres XIII à XX : « L'épisode de Nathan et d'Urie paraît inventé de toutes pièces » (p. 69) ; « cette légende fut peut-être un effet de la malveillance d'une partie de la nation contre Salomon » (p. 7). Sur quoi repose cette assertion ? Ne fallait-il pas justifier cette sentence ou du moins essayer d'expliquer la différence radicale entre 2 Sam. XI, XII et XIII-XX ?

Ailleurs, M. Renan attribue aux récits des livres des Rois plus de valeur historique qu'ils ne semblent comporter. Le chapitre IX du 4me livre est intitulé : *Premier essai d'un Jahvéisme moral à Jérusalem sous Asa.* Asa, réformateur de la religion, abolit violemment le culte d'autres dieux que celui de

Jahve ; « il suivit en religion une ligne de conduite différente de celle de son père, de son grand-père et de son bisaïeul. Il régna quarante et un ans et légua ses principes à son fils Josaphat, qui régna vingt-cinq ans. Cette politique religieuse pendant plus d'un demi-siècle eut de graves conséquences, etc. » (p. 241 s.). Et quelle conséquence ? C'est que l'état religieux des deux royaumes ne fut plus le même. « L'état religieux des tribus du nord continuait d'être un Jahvéisme n'excluant ni les images, ni l'adoration de Dieu sous des noms divers, ni les superstitions impures du culte d'Astarté » (p. 243). Je demande comment on pourra concilier tout cela avec le fait que Josaphat fit la paix avec Israël et que son fils épousa une fille d'Achab, et surtout avec l'affirmation de M. Renan lui-même : « La différence religieuse des deux pays était insignifiante » (p. 249).

L'objection fondamentale faite au premier volume subsiste pour le second. L'idée que M. Renan donne du Jahvéisme n'est pas exacte et manque souvent d'équité. Le prétendu « élohisme primitif » joue des tours à l'auteur et fausse son jugement à l'égard du caractère de Jahvé et du rôle des prophètes. Il a raison de signaler le rapport qui existe entre le prophétisme et la divination ; mais souvent il l'exagère. D'autre part, on constate l'absence de modération dans la manière d'apprécier l'œuvre religieuse des prophètes. Bref, les couleurs sont en général chargées et les antithèses accentuées outre mesure. Sans doute, un procédé pareil pique l'attention, mais à la longue il devient monotone et, ce qui est plus grave, la justesse de l'exposition en souffre. A tout prendre, cette histoire ne peut donc pas être qualifiée de suffisante ; c'est dire qu'elle n'ajoutera rien à la gloire de son auteur. Nous pouvons faire notre profit de maint détail, ainsi que des nombreuses conjectures proposées pour corriger le texte de l'Ancien Testament. Mais l'ensemble ne constitue pas un progrès ; il reste même au-dessous de ce qu'on jugeait déjà acquis par les devanciers. »

---

# FAITS DIVERS

## Nécrologe de 1889.

La Suisse théologique n'a pas eu à enregistrer en 1889 un nombre de décès aussi considérable que pendant l'année précédente. Rappelons ici le souvenir de *Jean Gaberel*, l'historien bien connu de l'Eglise de Genève (5 février) ;— *Henri Steiner*, un disciple de Hitzig, professeur d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université de Zurich, mort le jour du vendredi-saint à la force de l'âge ; — *Henri Gelzer*, de Schaffhouse, autrefois professeur d'histoire à Berlin et éditeur des *Protestantische Monatsblätter* de très intéressante mémoire, mort à Bâle le 15 août après une vie consacrée à de nombreux travaux historiques et littéraires, tous dominés par le désir de concilier le vieil Evangile et la culture moderne ; — *Gottlieb Studer*, de Berne (12 octobre), longtemps professeur à l'Université de cette ville, connu surtout par ses ouvrages sur les livres des Juges et de Job, mais qui depuis une dizaine d'années s'occupait principalement de recherches et de publications concernant l'histoire nationale. — Une mention est due aussi à un homme d'Etat qui, sans être théologien de profession, faisait de la théologie à sa manière et a gravé son nom dans les annales ecclésiastiques de sa patrie : *Antoine Carteret* (28 janvier).

C'est la Suisse qui avait donné ou rendu au protestantisme français deux des illustrations, bien dissemblables assurément, que la mort lui a enlevées dans le cours de l'année écoulée : *Edmond Scherer* (16 mars) et *Eugène Bersier* (19 novembre). De son côté, l'Allemagne lui avait renvoyé, jeune encore, *Henri Lutteroth*, l'ancien directeur du *Semeur*, mort à Passyle

11 février, à l'âge de 86 ans. — Vers la fin de décembre est décédé, à 67 ans, *Ernest Havet*, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'Ecole des hautes études. Il est à prévoir que, dans le souvenir de la postérité, son édition des Pensées de Pascal survivra à son excentrique histoire des origines du christianisme et à ses idées fantastiques sur « la modernité des prophètes. » — La France a perdu aussi deux philosophes de l'école spiritualiste : en février, *Ludovic Carrau*, professeur-adjoint à la Faculté des Lettres de Paris, qui s'était consacré dès 1870 aux problèmes de philosophie morale et religieuse et avait publié en dernier lieu un beau livre sur la philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours ; en mai, *Emile Beaussire*, de l'Académie des sciences morales, précédemment professeur de littérature à la Faculté de Poitiers, puis de philosophie au lycée Charlemagne, collaborateur actif de la *Revue philosophique*. — A la France également appartenait par son origine le cardinal-bibliothécaire *Jean-Baptiste Pitra*, mort à un âge avancé au commencement de l'année, après avoir bien mérité, par de savantes et volumineuses publications, des études relatives au droit et aux antiquités ecclésiastiques, ainsi que de la patrologie.

L'Eglise presbytérienne d'Angleterre porte le deuil du professeur *Elmslie*, enlevé le 16 novembre, à quarante et un ans, à sa chaire d'hébreu au Collège presbytérien de Londres, avant d'avoir eu le temps de publier, autrement que dans des articles de revue, les fruits de ses travaux fort appréciés des connaisseurs.

En Allemagne se sont produits des vides nombreux, surtout parmi les vétérans. A la fin de janvier est mort à Bonn le professeur *Knoodt*, disciple et biographe du philosophe catholique Antoine Günther, dont les écrits furent jadis mis à l'index ; plus indépendant ou moins flexible que ne l'avait été son maître, il refusa en 1870 de se soumettre à l'infaillibilité papale et remplissait dès lors les fonctions de vicaire général auprès de l'évêque vieux-catholique Reinkens. — Février a privé le libéralisme théologique allemand de trois de ses représentants, plus ou moins marquants : le juriste *Franz von Holzendorf*,

professeur à Munich, qui fut l'un des fondateurs du « Protestanten-Verein » et, avec le professeur P.-W. Schmidt (alors à Berlin, aujourd'hui à Bâle), l'éditeur de la Bible des protestants, c'est-à-dire du Nouveau Testament annoté par une réunion de théologiens libéraux (1872) ; — *Karl Lüdemann*, professeur de théologie pratique à Kiel, un des doyens du libéralisme, — et *Wilhelm Gass*, le fils de l'intime ami de Schleiermacher, successivement professeur à Breslau, Greifswald, Giessen et Heidelberg, auteur de nombreux ouvrages relatifs, la plupart, à l'histoire des dogmes et de la morale et à la symbolique. — Le coup le plus retentissant que la mort ait porté dans les rangs des théologiens allemands est celui dont elle a frappé, le 20 mars, le célèbre professeur de Gœttingen, *Albrecht Ritschl*. Notre Revue a eu trop souvent l'occasion d'entretenir ses lecteurs des idées qui ont fait la réputation et le succès de ce chef d'école pour qu'il soit nécessaire d'en dire davantage. Il suffit de rappeler que ses trois principaux ouvrages sont : *L'origine de l'ancienne église catholique*, *La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* et l'*Histoire du piétisme*. Ritschl était âgé de 67 ans et avait enseigné à Bonn avant d'être appelé en 1864 à Gœttingue. On sait que c'est M. Häring, ci-devant à Zurich, un de ses disciples de la droite, qui a été appelé à le remplacer. — Le 22 mai, la Faculté de Leipzig, privée déjà l'année précédente de deux de ses professeurs les plus renommés, Kahnis et Lechler, a subi une nouvelle et sensible perte dans la personne de *Gustave Baur*, autrefois professeur à Giessen, puis pasteur à Hambourg. Après avoir débuté par des travaux estimés sur l'Ancien Testament, spécialement la prophétie, il s'était tourné du côté de la théologie pratique et de la pédagogie. Ajoutons que la même Faculté a encore perdu quelque temps après un membre honoraire, *Gust. Hölemann*, auteur de plusieurs livraisons d'Etudes bibliques et d'un commentaire original, pour ne rien dire de plus, sur « les discours de Satan dans l'Ecriture sainte. » — Un théologien luthérien dont la carrière fut singulièrement mouvementée, le Holsteinois *Michel Baumgarten*, a trouvé enfin le repos le 21 juillet. Ecarté autrefois à Halle comme trop arriéré en critique, desti-

tué par le gouvernement danois de son pastorat à Schleswig comme trop allemand, poursuivi dix ans plus tard, déposé de son professorat à Rostock, emprisonné même pour avoir soutenu la cause de la liberté chrétienne contre les allures hiérarchiques du clergé et du consistoire meklembourgeois et avoir mêlé à ses commentaires bibliques des digressions politiques et théosophiques jugées dangereuses, il s'est égaré ensuite dans le « Protestanten-Verein, » dont il forma à lui seul, pendant une dizaine d'années, l'extrême-droite. Il avait l'ambition mais non l'étoffe d'un *Lutherus redivivus* (titre d'un de ses derniers écrits) et rêvait une nouvelle réforme de l'Eglise évangélique allemande. — Au milieu d'août, à un jour de distance, la mort a enlevé, à Berlin, le superintendant général en retraite *Karl Büchsel*, bien connu par ses *Souvenirs d'un pasteur de campagne*, dont le premier volume a été traduit en français et qui renferme des trésors de prudence pastorale ; — à Bonn, le professeur de théologie pratique *Théodore Christlieb*, né en 1833, précédemment pasteur allemand à Londres, apologiste éloquent de la révélation chrétienne et avocat zélé des œuvres de mission tant extérieure qu'intérieure. Son *Etat actuel des missions évangéliques* a été traduit en français par M. E. Barde. — Le mois de septembre pareillement a vu s'éteindre deux hommes jouissant, chacun dans sa partie, d'une légitime autorité : *Hermann Reuter*, le collègue de Ritschl à Gœttingue, où il enseignait avec succès l'histoire ecclésiastique ; son domaine spécial était le moyen âge ; — et le professeur émérite *Théodose Harnack*, le père du jeune et déjà célèbre professeur de Berlin ; lui-même s'était voué essentiellement à la théologie pratique, qu'il a enseignée à Erlangen et à Dorpat jusqu'à sa retraite en 1873. Sa tendance était celle d'un confessionalisme luthérien accentué. — Le 20 octobre, *Gustave Roskoff*, professeur émérite de la Faculté protestante de Vienne en Autriche. Il s'est fait un nom par l'ouvrage en deux volumes qu'il publia il y a vingt ans sur « l'histoire du diable » et dont M. Albert Réville nous a donné un aperçu en français. Enfin, le 28 novembre, le doyen d'âge de la Faculté de Berlin, *Ferdinand Piper*, fondateur et directeur du musée d'archéologie chré-

tienne. Dans son zèle pour l'exploration et l'interprétation des antiquités chrétiennes, il eût voulu faire à cette étude une place à part dans l'encyclopédie théologique sous le nom de « théologie monumentale. » Son Calendrier évangélique, publié de 1850 à 1870, a rendu son nom populaire dans toute l'Allemagne protestante. A la plupart des saints du calendrier catholique il y substituait des personnages ayant marqué dans l'histoire universelle du règne de Dieu, depuis le temps des patriarches jusqu'à notre siècle, et ces témoins de la foi fournissaient chaque année le sujet de notices biographiques rédigées par une élite de collaborateurs.

---

## Une nouvelle Revue

en langue française a commencé à paraître le 1er mars 1889 et paraîtra dorénavant tous les trois mois en numéros d'une centaine de pages in-8°. C'est la *Revue des religions*, publiée à Paris chez E. Welter, sous la direction de l'*abbé Z. Peisson*, avec le concours d'une réunion de professeurs et d'orientalistes catholiques, parmi lesquels nous remarquons les abbés de Broglie, Vigouroux, Le Hir, Delarc, Mugnier, etc. Le clergé catholique éprouve à son tour le besoin de suivre l'impulsion donnée aux sciences religieuses par l'étude comparée des religions. Il ne veut pas laisser le monopole de ces études aux pasteurs d'églises réformées qui, « presque partout, se sont mis à la tête du mouvement. » On ne peut que féliciter les savants catholiques de s'être sentis émus d'une si noble jalousie et souhaiter que la nouvelle Revue, comme on nous le promet, soit « inspirée par des sentiments vraiment chrétiens et guidée par une saine philosophie. » Une place d'honneur doit être faite aux religions sémitiques et aux questions bibliques qui s'y rapportent. Pour le moment, il est vrai, c'est-à-dire dans les deux premiers numéros, ces questions-là brillent surtout par leur absence.

---

# BULLETIN

## THÉOLOGIE

R.-A. Lipsius. — Compte rendu de la littérature théologique de l'année 1888[1].

Voici le huitième volume du *Jahresbericht* théologique. Publié d'abord par B. Pünjer chez J. Ambr. Barth, à Leipzig, puis, après la mort de son premier rédacteur en chef, par M. le professeur Lipsius chez Georges Reichardt, également à Leipzig, il paraît maintenant — toujours sous la direction du respectable théologien de Iéna — chez J.-C.-B. Mohr (P. Siebeck, successeur), à Fribourg en Brisgau.

On connaît le plan et le but de ce répertoire. Ils sont demeurés les mêmes malgré le changement de directeur et d'éditeurs. La seule modification concerne le mode de publication. Dorénavant, le *Jahresbericht* sera publié en quatre sections, — exégétique, historique, systématique, pratique, — ce qui rend possible l'acquisition de telle ou telle section séparément et permettra de faire paraître l'ouvrage avec moins de retard.

Le personnel des collaborateurs a continué à augmenter. De douze qu'il était à l'origine, il est de dix-huit pour ce dernier volume. La littérature exégétique a pour rapporteur, en ce qui concerne l'Ancien Testament, M. *Siegfried*, professeur à Iéna; pour le Nouveau

[1] *Theologischer Jahresbericht*, herausgegeben von R.-A. Lipsius. Achter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1888. — Freiburg i-B. 1889. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck); London, Williams et Norgate; Paris, librairie Fischbacher. X et 560 pages. — Prix de l'abonnement: 12 marcs; les sections prises séparément reviennent proportionnellement plus cher.

Testament, M. *Holtzmann*, à Strassbourg. La théologie historique est répartie entre MM. *Lüdemann*, à Berne (Histoire de l'Eglise jusqu'au concile de Nicée), *G. Krüger*, à Giessen (de là jusqu'au moyen âge), *Böhringer*, pasteur à Bâle (moyen âge), *Benrath*, professeur à Bonn (de 1517 à 1700), *A. Werner*, pasteur à Guben (de 1700 à nos jours), *Nippold*, professeur à Iéna, secondé par le pasteur Kohlschmidt à Denstedt (littérature interconfessionnelle), *K. Furrer*, pasteur à Zurich (Histoire des religions). M. *Lipsius* a continué à prendre à sa charge la littérature concernant l'encyclopédie, la philosophie religieuse, l'apologétique, la polémique, la symbolique et la dogmatique, tandis que M. *Marbach*, surintendant à Eisenach, traite de celle relative à la morale. Enfin, les divers départements de la théologie pratique sont représentés comme suit : l'homilétique, la catéchétique et la théologie pastorale, par M. *Eklers*, pasteur à Francfort s/M. ; le droit et la constitution ecclésiastiques, par M. *Woltersdorf*, pasteur à Greifswald ; les œuvres chrétiennes, par M. *A. Kind*, pasteur à Iéna ; les sermons et la littérature d'édification, par M. *Dreyer*, surintendant à Gotha ; l'art ecclésiastique, par M. *Hasenclever*, pasteur à Brunswick ; enfin, la liturgique, par M. *Spitta*, professeur à Strasbourg.

Le registre alphabétique qui remplit les cinquante dernières pages (à deux colonnes), énumère plus de 2500 auteurs allemands, anglais, français, hollandais, italiens, scandinaves, grecs, etc., dont les publications ont été, les unes enregistrées, les autres brièvement caractérisées, d'autres encore analysées et appréciées plus en détail, chacune à sa place respective.

Pour autant qu'il est permis de porter un jugement sur une œuvre embrassant un aussi vaste domaine et des matières aussi diverses, le *Jahresbericht* de 1888 ne le cède en rien à ses devanciers. Il tend à devenir de plus en plus complet, de plus en plus objectif, de plus en plus indispensable à quiconque désire rester au courant du travail et du mouvement théologique. Les hommes qui se dévouent à cette œuvre collective ont droit à toute notre reconnaissance, lors même que le point de vue dogmatique ou ecclésiastique de tel d'entre eux ne serait pas celui qui nous est le plus sympathique.

H. V.

---

# REVUES

## Revue philosophique

*Octobre 1889.*

*Paul Janet :* Introduction à la science philosophique. V. La géographie de la philosophie. — *Ch. Henry :* Recherches psychophysiques : le contraste, le rythme, la mesure. — *J.-M. Guardia :* Philosophes espagnols : Gomez Pereira. (Suite.) — *P. Gauthiez :* Travaux récents sur Giordano Bruno. (Revue générale.) — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Périodiques étrangers (anglais).

*Novembre.*

*G. Tarde :* Le crime et l'épilepsie. — *A. Binet :* Recherches sur les mouvements volontaires dans l'anesthésie hystérique. — *Korsakoff :* Sur une forme des maladies de la mémoire. — *P. Regnaud :* Sur l'origine et la valeur de l'idée de racine et de suffixe dans les langues indo-européennes. — *Marillier :* Le congrès international de psychologie physiologique de 1889. — Analyses. — Périodiques étrangers (allemands).

---

## Deutsch-evangelische Blætter

publiés par Willibald Beyschlag.

Principaux articles publiés dans les douze livraisons de 1889. Les chiffres romains indiquent les numéros mensuels.

*Etudes bibliques.* — *F. Jacobi* (Thorn) : La nouvelle Bible de Glaris, II. — *Leuschner :* Coups d'œil dans la vie morale du Sauveur, XII. — *P. Müllensiefen* (Arnstadt) : Croire et suivre Jésus, d'après les trois premiers évangiles, V. — *Moser :* Le miracle de la Pentecôte, X. — *Beyschlag :* La glossolalie dans le Nouveau Testament. Post-scriptum au précédent article, X.

*Théologie et philosophie.* — *K. :* Essai d'entente entre la conscience chrétienne et la conscience moderne (à propos du livre sur les fêtes chrétiennes par « Irenaeus. »), IX. — *Beyschlag :* A propos des débats sur la foi chrétienne en la Providence, I.— *O. Kuttner :* La prière chrétienne, I. — *H. Krummacher* (Stettin) : La foi chrétienne au miracle, IV. — *Thikötter :* Qu'est-ce qu'une pomme ? Etude de science naturelle et de philosophie, II.

*Morale et éducation.* — *H. Jacoby* (Königsberg) : Christianisme et vie morale, V. — *Rogge :* L'éducation religieuse des enfants issus de mariages mixtes, IV. — *Trosien :* L'enseignement de la religion dans les gymnases protestants, VI. — *Berga :* Idées sur le même sujet, VIII. — *Dreydorff :* Choses anciennes et nouvelles sur la morale des jésuites, d'après le récent ouvrage de Döllinger et Reusch, III et IV.

*Histoire religieuse.* — *Benrath :* La vie de Marie d'après la légende du moyen âge, I. — *Parisius :* La réformation dans la Marche de Brandebourg. En souvenir du 1er novembre 1539, XI. — *N. :* L'Eglise catholique de France à la fin du XVIIe et du XVIIIe siècles, XII. — *Dechent :* L'Eglise de Francfort s/M. aux jours de la jeunesse de Gœthe, V. — *Förster :* Joseph II et Pie VI, V. — *Otto Baumgarten :* Herder et le rationalisme, X. — *Beyschlag :* Souvenirs de Carlsruhe, 1856-1860 (expériences faites par l'auteur pendant qu'il y était prédicateur de la cour), I, II, III.

*Biographie.* — *Brandt :* Le prof. Constantin Schlottmann, III.

*Littérature et beaux-arts.* — *Rich. Weitbrecht :* Ce que devient l'histoire de la littérature allemande entre les mains des ultramontains, VII. — *Hermens :* Un écrivain populaire de la Hesse : Otto Glaubrecht, VIII. — *Lemme :* Le Macbeth de Shakespeare, IX. — *Pfundheller :* Pierre de Cornelius et le campo-santo de Berlin, VI, VII.

*Questions actuelles.* — *Beyschlag :* Déficits et perspectives de l'Eglise évangélique allemande, VI. — *W. Schrader :* L'Eglise nationale de Prusse, sa situation actuelle et les remèdes à y apporter, VIII. — *Kölschke* (cand. theol.) : Les deux examens théologiques (critique du système actuellement en vigueur en Allemagne), X. — *Kollmann :* Corporations évangéliques et catholiques pour le soin des malades dans l'empire allemand. Etude de statistique comparée, X. — *Beyschlag :* A propos des débats sur le vieux-catholicisme, II. — *Sachsse :* Préjugés catholiques-romains contre Luther, IX. — *E. Pfleiderer :* Superstitions romaines. Le mariage de Goliath à Ath, dans le Hainaut, XI. — *Amara Pellegrina :* Chronique romaine (Gior lano Bruno. Le P. Agostino de Montefeltre. Le prétendu idéalisme catholique et le budget papal. Le bicentenaire de la glorieuse rentrée), XI.

Chaque livraison se termine par une Chronique ecclésiastique de M. Beyschlag, professeur de théologie à Halle.

---

## Jahrbücher für protestantische Theologie
*1889, 4e livraison.*

*A. Dorner :* Des rapports entre la dogmatique et l'éthique en théologie. — *Katzer :* La doctrine de Kant touchant l'Eglise. (Suite.) — *M. Fischer :* Les Postillæ perpetuæ de Nicolas de Lyra dans ce qui les distingue de l'interprétation scripturaire de leur temps. (Fin.)

---

## Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
*Quatrième livraison.*

*A. Frickart :* La composition du Sermon de la montagne. — *P. Kind :* La prière du Seigneur. — *C. Furrer :* Les saints de Zurich, Félix et Régula. — *Th. Wälly :* Contributions diverses (entre autres sur Mat. X, 28.) — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
*Seconde livraison.*

*Rahlfs :* Etudes sur la critique du texte de la Peschita. — *Winter :* L'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament.— *Moore :* Les études relatives à l'Ancien Testament en Amérique. — *Preuschen :* Rectification (concernant l'auteur qui le premier a émis la supposition que tous les manuscrits connus du texte hébreu dérivent d'une seule et même recension).

---

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS
*Vol. XII, 3e livraison.*

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *K. Furrer :* Tarichée et Gamala. — *P. Ascherson :* La cephalaria syriaca et la « zizanie » biblique. — *G. Schumacher :* La charrue arabe. — *J. N. Sepp :* La coupole du rocher à Jérusalem. — *C. Schick :* Les catacombes du Mont des Oliviers. — *Lydie Einsler* née Schick : Le mauvais œil. — Bulletin.

---

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE
*Quatrième livraison.*

*O. Baumgarten :* De l'exégèse pratique. — *Vogt :* Le catéchisme de Luther comme manuel d'enseignement. — *K. Lühr :* L'herméneutique des paraboles (à propos des ouvrages de Jülicher et de Tamm). — *P. Kirmss :* Le geôlier de Philippes. Sermon de réformation.— *K. Köhler :* Discours prononcé à l'inauguration de l'église de Sainte-Catherine à Oppenheim. — *R. Ehlers :* Allocution à l'occasion d'une noce d'argent. — Bulletin.

---

BEWEIS DES GLAUBENS
*Octobre.*

*W. Herrmann :* Ce qui est en discussion (entre lui et ses adversaires, en particulier le prof. Grau) dans la notion de la foi. — *Schwantes :* Civilisation et christianisme. (Fin.) — *E. Dennert :* La circulation de la substance organique. — Mélanges apologétiques.

*Novembre.*

*M. von Nathusius :* L'activité de Christ glorifié au sein de son Eglise (servant de réplique à la réponse de M. Herrmann). — *O. Andreæ ;* Le récit biblique des origines et le témoignage de l'histoire babylonienne. — La « philosophia ultima » du professeur Shields, du collège de Princeton.

---

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT
*Huitième livraison.*

*J. Dräseke :* Phébadius d'Agenne et son écrit contre les Ariens. (Fin.) — *G. Kawerau :* Etudes liturgiques sur le formulaire du

baptême publié par Luther en 1523. — *C. A. H. Burckhardt :* Nouvelles communications relatives à la correspondance des réformateurs (quatre lettres de Juste Jonas). — *Frank :* Le dogme de l'avenir (à propos des articles de M. Kaftan sur foi et dogme).

*Neuvième livraison.*

*Th. Zahn :* Les épîtres de Paul au feu de la critique depuis cinquante ans.— *G. Kawerau :* Etudes liturgiques, II.— *A. Ortloph :* Le principe protestant. — *H. Hilprecht* (à Philadelphie) : Les inscriptions de Nébukadnésar dans le Ouaddy Brissa (sur le versant N.-E. du Liban).

*Dixième livraison.*

*K. F. Nösgen :* L'Evangile des Hébreux, I. — *G. Kawerau :* Etudes liturgiques, III. — *Reinhold Seeberg :* Contributions à l'histoire des origines des décrets du concile de Trente.

---

REVUE THÉOLOGIQUE (DE MONTAUBAN)

*Juillet-septembre.*

*Ch. Bois :* La doctrine du péché, d'après Albrecht Ritschl. — — *A. Wabnitz :* L'Evangile des Hébreux. (Suite.) — *J.-A. Porret :* Des éléments essentiels de la religion. (Fin.) — *Ch. Bois :* Revue de philosophie française. — *A. Wabnitz :* Quelques observations sur la préexistence du Fils de Dieu dans l'évangile johannique.

*Octobre-Décembre.*

Séance de rentrée de la Faculté de théologie de Montauban. — *H. Meyer :* Le fondement de la certitude en matière religieuse. — *Wabnitz :* L'Evangile des Hébreux. (Fin.) — *J. E. Neel :* Pascal jugé par Vinet. — *Wabnitz :* La préexistence du Fils de Dieu, etc. (Fin.) — *J. Monod :* Notes homilétiques sur Mat. II, 1-12 (les mages). — Revue bibliographique. — Nécrologie (le professeur Elmslie).

---

REVUE DU CHRISTIANISME PRATIQUE

*Novembre.*

*Ch. Secretan :* Le droit de la femme et celui de l'enfant.— *P. Minault :* Le droit de propriété foncière dans les lois mosaïques. — *S. Mathieu :* Les visites pastorales aux malades.— *Ch. Correvon :* Chronique d'Allemagne. — Bulletin de l'Association protestante pour l'étude des questions sociales. — Supplément homilétique.

---

## Avis de la rédaction.

Nous nous faisons un plaisir d'informer nos lecteurs que M. le professeur *Emile Comba* veut bien remplir, parmi nos collaborateurs, la place laissée vacante par son regretté collègue de l'Ecole vaudoise de Florence, Albert Revel.

# THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

PAR

HENRI BOIS

---

Un certain nombre de penseurs contemporains s'accordent à contester qu'il y ait ou qu'il doive y avoir des rapports entre la théologie [1] et la philosophie.

La philosophie et les philosophies, d'après eux, n'ont rien à voir avec la théologie chrétienne. Il y a entre la philosophie et la théologie un abîme. Ce sont deux mondes totalement différents. Il est monstrueux qu'une philosophie quelconque exerce une influence quelconque sur la théologie chrétienne. Celle-ci ne doit se former que sous sa propre influence. Elle a son domaine à elle. Elle consent à n'en pas sortir, mais elle réclame énergiquement qu'on l'y laisse tranquille. Vous êtes théologien? vous n'êtes donc pas philosophe. Vous êtes philosophe? vous n'êtes donc pas théologien. Et si vous voulez être à la fois théologien et philosophe, tant pis pour vous, car vous porterez éternellement en vous une irréductible dualité. Et vous serez perpétuellement obligé de tenir un double compte courant de vos pensées.

En plusieurs occasions [2], j'ai essayé de présenter quelques

[1] Il va de soi que le mot *théologie*, dans cette phrase, désigne la théologie systématique, spéculative. C'est dans cette acception, c'est pour ainsi dire comme synonyme de dogmatique chrétienne, que j'emploierai l'expression théologie chrétienne dans les réflexions qui vont suivre.

[2] Cf. *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank* p. 324-339. — *Revue théologique* (de Montauban), Philosophie, théologie et religion, janvier-mars 1888. *Ibid.* Science, théologie et religion, juillet-septembre et octobre-décembre 1888.

observations contre semblable manière de voir. Il n'y a pas tant d'abîme que cela entre la philosophie et la théologie, disais-je. Il est sûr qu'il y a souvent, en fait, hostilité entre les deux; mais il y a en droit identité. La théologie et la philosophie ne sont pas distinctes en droit, et, en fait, il n'y a d'autres distinctions entre la théologie et la philosophie que celle qui existe entre les diverses philosophies. La théologie n'est pas autre chose qu'une conception philosophique de la religion. La théologie chrétienne est une philosophie chrétienne.

Ces assertions n'ont pas été du goût de tout le monde : je m'y attendais. En particulier, un écrivain de talent qui est à la fois un fin littérateur et un penseur distingué et que je suis heureux de pouvoir appeler mon ami, M. G. Frommel, a consacré, ici-même [1], tout un article à critiquer une leçon d'ouverture [2] où j'avais exposé quelques-unes de mes idées sur les rapports de la philosophie et de la théologie.

J'ai été quelque peu surpris des prétentions attribuées par M. Frommel à mes modestes réflexions d'il y a un an. « Le nouveau professeur, dit-il, a inauguré son enseignement par une leçon d'ouverture où il achève de prendre position. Cette leçon a la valeur d'un manifeste. La publicité qui lui a été donnée nous autorise à la considérer comme telle. » M. Frommel fait erreur. Je n'ai nullement entendu lancer un manifeste. La publicité que j'ai donnée à ma leçon d'ouverture est bien plus restreinte qu'il ne le croit. Il est vrai qu'elle a été insérée dans la *Critique philosophique* et que j'en ai fait tirer à part un très petit nombre d'exemplaires pour quelques amis; mais la brochure n'a jamais paru en librairie, contrairement à ce qu'avance M. Frommel dans une note. « Telles sont les conclusions dernières de M. H. Bois, écrit encore M. Frommel. Il n'est personne, en les considérant, qui ne reste frappé de leur audace, du danger de leurs conséquences et ne sente qu'une atteinte irrémédiable a été portée au caractère distinctif de la

[1] Septembre 1889.

[2] Leçon d'ouverture d'un cours donné à la faculté de Montauban sur les rapports de l'hellénisme et du judaïsme. *Critique philosophique*, 31 décembre 1888.

révélation chrétienne. » Non, vraiment, je ne mérite ni cet excès d'honneur ni cette indignité. En aucune façon, à aucun point de vue, je ne me crois capable de porter une atteinte *irrémédiable* au caractère distinctif de la révélation chrétienne!

Et comment donc, à moi tout seul, en quelques pages, serais-je arrivé, sans le vouloir ni m'en douter, à accomplir cette œuvre gigantesque que plusieurs siècles de négations passionnées et habiles n'ont pu seulement commencer?... De quelle façon j'y serais parvenu? Tout d'abord, semble-t-il,... en me moquant un peu des discussions d'outre-Rhin.

J'avais bien vaguement conscience, s'il faut l'avouer, d'avoir.... comme qui dirait plaisanté nos érudits voisins. Mais je croyais la plaisanterie inoffensive, douce, bénigne.... D'ailleurs, je n'avais nullement entendu porter un jugement sommaire sur tout l'ensemble des disputes théologiques allemandes de l'heure actuelle. Quand j'écrivais ces lignes qui ont choqué le tempérament grave et sérieux de mon cher ami et qu'il veut bien me faire l'honneur de trouver « humoristiques, » je n'avais en vue qu'un point tout spécial de ces discussions, celui-là même dont je parlais, celui-là seul. Je me suis moqué, — puisqu'il paraît que je me suis moqué, — je me suis moqué tout simplement des théologiens qui prétendent ne pas faire de métaphysique et qui en font et qui reprochent à leurs adversaires d'en faire. Et n'en déplaise à M. Frommel, je m'en moque encore. C'est que cela est doublement ridicule. « M. H. Bois, dit-il, ne semble guère se douter combien cela est considérable. » En vérité, il n'y a là de considérable que le ridicule. « De toute façon, continue mon honorable critique, le premier devoir d'un critique est de respecter la nature objective des faits qu'il expose. » C'est justement ce que j'ai cherché à faire. Il m'a semblé et il me semble encore que les théologiens dont on veut bien dire que je me suis raillé, sont *objectivement* ridicules (sur le point particulier dont il s'agit). Mon devoir était donc de les représenter comme tels. M. Frommel trouve que j'ai réussi. Je ne puis m'empêcher de dire : tant mieux! Qu'y a-t-il donc là de déloyal? Et en quoi M. Frommel peut-il être autorisé à écrire cette phrase étonnante : « La critique, sérieusement pratiquée

et loyalement comprise, comporte-t-elle l'ironie ? » Comme si les prophètes, comme si Jésus-Christ lui-même n'avaient pas employé l'ironie ! Comme s'il était difficile de découvrir dans les écrits des réformateurs maintes pages « humoristiques, » pour employer le terme de M. Frommel, où nos vénérables ancêtres religieux s'égayaient un peu de leurs adversaires ! Comme si Pascal n'avait pas souri, et même ri des jésuites ! Comme si Ritschl et ses partisans se gênaient pour se moquer de Frank et compagnie !

> Et je serai le seul qui ne pourrai rien dire,
> On sera ridicule et je n'oserai rire !

Non, non, la critique, sérieusement pratiquée et loyalement comprise, n'exige pas qu'on soit immuablement morose, imperturbablement solennel, éternellement calme, impassible ! Du moins elle ne l'exige pas en France : restons fidèle à notre tempérament national, laissons dire ceux qui nous reprochent d'être superficiels, ne nous effrayons pas trop de cette accusation banale... Bien souvent, en nous jugeant ainsi, on montre précisément qu'on est ce qu'on affirme que nous sommes.

## I

L'article de M. Frommel débute par toute une série de considérations historiques auxquelles je ne puis ajouter la même importance que lui.

Les considérations historiques, en général, me paraissent aussi insuffisantes à faire accepter qu'à faire nier une doctrine. Dans l'espèce, si on me dit : Tel a été et tel est historiquement le mouvement de la théologie, si on en conclut que ce mouvement est par là même légitimé, que nous n'avons qu'à nous incliner et qu'à nous laisser docilement emporter par le courant... non ! mille fois non ! répondrai-je ; admettons que ce mouvement soit tel que vous le dites ; admettons-le, quoique ce soit contestable : cela ne prouve pas qu'il était bon et souhaitable que ce mouvement fût tel, et que ce mouvement doive se continuer dans cette voie. Le mouvement, *s'il est réel*, peut être bon ou mauvais. L'histoire ne suffit pas à le décider.

Les considérations historiques de M. Frommel manquent au reste de netteté. Il me semble que mon honorable critique se perd un peu, qu'il oublie parfois en parlant ce qu'il voulait nous dire, à telles enseignes que, dans ses propres mains, ses propres réflexions tournent à soutenir juste le contraire de ce qu'il avait manifesté l'intention de prouver.

Ainsi, son article s'ouvre par ces mots : « L'Eglise sera en danger aussi longtemps qu'elle n'aura pas montré que la foi a sa méthode propre. » C'est une citation de M. Schérer. Mais notre auteur l'endosse complètement. « Trente-deux ans se sont écoulés depuis, continue-t-il, mais le conseil n'a pas été vain. La nécessité des choses a forcé de le suivre. Ce qui n'était alors que la prophétie de quelques esprits clairvoyants est devenu l'évidence pour un grand nombre. » Donc la foi doit avoir sa méthode propre ; elle ne l'avait pas autrefois, elle employait jadis des méthodes étrangères, empruntées à la science ou à la philosophie. A présent elle doit l'avoir. Elle l'a même, puisque, d'après M. Frommel, « la nécessité des choses a *forcé de suivre* le conseil » de M. Schérer. Et M. Frommel entreprend d'exposer ce développement par lequel la foi, qui n'avait pas sa méthode propre, en est venue à l'avoir. Et quelle est la conclusion de tout ce développement? C'est bien curieux. La voici : « La foi concentra toute son attention sur son essence propre. Elle reconnut bientôt qu'elle reposait avant tout, non sur un dogme qu'il faut croire, mais sur un fait de vie dont la certitude est expérimentale au même titre que toute autre certitude, quoique dans une sphère différente. Cette constatation, franchement acceptée, marque une période nouvelle dans l'histoire de la théologie. *En lui empruntant sa méthode*, elle a dérobé ses armes *à la science* et s'en sert désormais pour se défendre contre ses envahissements. » Voilà donc maintenant la foi, dont on nous disait qu'elle avait en fait et qu'elle devait avoir en droit sa méthode propre, voilà *la foi qui emprunte à la science sa méthode !* Et M. Frommel trouve qu'elle fait fort bien. « La foi constate sans effroi, dit-il encore, les divergences qui existent entre ses propositions et celles de la science, parce qu'elle sait qu'une *méthode identique*, appliquée à des

matières dissemblables, conduit nécessairement à des résultats dissemblables. » Vous l'avez entendu, la *méthode est identique*. On ne saurait apporter moins de dissimulation à se contredire.

Voyez encore. M. Frommel, qui en veut beaucoup au moyen âge, qui déclare d'un ton prophétique que l'ère de la scolastique est finie, qui assure découvrir dans la théologie contemporaine le mouvement inverse de celui du moyen âge, aboutit en définitive à nous ramener... au moyen âge ! A quoi tendent en effet ses efforts ? à établir un abîme entre la nature et la grâce, la grâce venant remplacer, tuer la nature. Est-ce de nos jours qu'on a coutume de pousser jusque-là la haine monacale de la nature ? Non, non, c'est bien au moyen âge, dans ce qu'il a de plus condamnable, que M. Frommel veut nous reconduire. Et ce qu'il préconise ainsi, ce n'est ni plus ni moins que l'ascétisme !

A quoi tendent encore les efforts de M. Frommel ? à établir non pas une distinction (qui rendrait l'harmonie possible), mais une « *opposition* entre la connaissance profane et la connaissance spécifiquement chrétienne.» Ce sont ses termes mêmes. Eh bien ! nous voilà de nouveau en plein moyen âge, dans la compagnie de ces étranges penseurs qui disaient : « Comme philosophe, je pense ainsi ; comme théologien, je pense le contraire. Je pense blanc et noir, selon que je pense en tant que théologien ou en tant que chrétien. Il y a deux vérités contradictoires entre elles. » Ce qui rappelle l'histoire de Pomponace : un plaisant avait proposé de l'absoudre comme chrétien, de le brûler comme philosophe !

Deux doctrines contradictoires ont également droit à être la vérité. Notez bien que ce n'est pas moi qui tire à plaisir une conséquence forcée. Le professeur Hermann, un disciple de Ritschl, par exemple, n'a-t-il pas professé hardiment qu'on peut être et même, si j'ai bien compris, qu'on a le droit intellectuel d'être matérialiste en philosophie tout en étant en théologie un fort bon et très orthodoxe chrétien ? Et M. Frommel lui-même reconnaît expressément qu' « il n'y a rien de nouveau dans l'idée d'une opposition entre la connaissance profane et la connaissance spécifiquement chrétienne, et que

les grands mystiques, *au moyen âge*, l'ont proclamée avec beaucoup de force. » Je ne suis pas bien sûr que les *mystiques* soient seuls à l'avoir fait. Mais passons. Ailleurs, dans un article sur la philosophie et la religion, publié également dans la Revue de Lausanne[1], après avoir cherché à établir que la pensée philosophique spiritualiste et la pensée religieuse se contredisaient absolument, M. Frommel s'écrie : « Est-ce à dire que la cause du spiritualisme en philosophie soit mise en question ? Aucunement. Mais il faut que ceux qui la défendent prennent garde de ne pas usurper sur un domaine qui ne leur appartient pas, et qu'ils soient attentifs à maintenir dans l'idée la distinction qui existe dans le fait entre l'ordre de la création et celui de la Rédemption[2]. » Ainsi le spiritualisme a raison en philosophie, ce qui n'infirme nullement, en théologie, le bon droit du christianisme dont on nous assure cependant qu'il contredit nettement le spiritualisme. Deux doctrines contradictoires ont également droit à être la vérité. Ce qu'il y a d'étonnant, — si quelque chose peut encore étonner après une telle conception, — c'est de voir M. Frommel approuver ceux qui désirent « se rendre compte de leur foi et la justifier devant la raison » (p. 505). Avons-nous bien lu ? Justifier la foi devant la raison ? Justifier la religion devant la philosophie ? C'est évidemment un *lapsus*. N'en abusons pas.

Deux doctrines contradictoires, et contradictoires sur le même sujet, sous le même rapport, ont également droit à être la vérité. L'athée dira : Il n'y a point de Dieu, et au point de vue philosophique il aura raison. Et le même athée parlant en théologien dira : Il y a un Dieu, et il aura raison au point de vue théologique. Et le point de vue théologique et le point de vue philosophique sont également légitimes et vrais. Et les deux affirmations contraires seront aussi vraies l'une que l'autre. Inversement, un philosophe dira : Dieu existe, et un théologien dira : Dieu existe. Et ces deux affirmations auront beau être identiques l'une à l'autre, la théorie de nos adver-

[1] Janvier 1888.
[2] P. 9.

saires les obligera à proclamer qu'elles sont contradictoires. Car autrement il y aurait, sur ce point-là, au moins, identité entre la connaissance chrétienne et la connaissance profane. Et il faut qu'il y ait opposition.

Il est inutile, je pense, de réfuter semblables opinions. Il suffit de les mentionner.

## II

Je m'étonne de voir comme M. Frommel m'oppose mes propres opinions. Il me fait remarquer que « autre sera la philosophie d'un historien des religions qui étudiera le bouddhisme ou le mahométisme et autre celle du mahométan ou du bouddhiste lui-même qui, partant du centre de sa religion, verra le monde et l'interprétera du point de vue de sa propre conception religieuse » (p. 508). Certes, je le crois, mais M. Frommel reconnaît explicitement que ces deux philosophies, si dissemblables qu'elles soient, seront *deux philosophies :* « Autre sera la philosophie de l'historien des religions et *celle* du mahométan ou du bouddhiste.» Nous sommes en présence de deux philosophies, très diverses assurément, mais de deux philosophies. Et il en est de même, je l'ai dit et vois avec plaisir que M. Frommel le répète, pour le christianisme. La philosophie d'un chrétien sera très différente de la philosophie d'un non-chrétien. Cela n'empêche pas que ce seront deux philosophies. Moi, chrétien, j'estime que j'ai raison, que la philosophie du non-chrétien est fausse, que s'il pensait bien, il penserait comme moi, qu'en droit sa philosophie devrait être identique à la mienne, quoiqu'il y ait en fait hostilité. Et je conclus que si, en fait, il ne pense pas comme moi, ce n'est pas une raison suffisante pour me priver du titre de philosophe, attendu que Kant et Spencer, par exemple, deux philosophes incontestables, ne passent pas pour être du même avis sur tous les points.

M. Frommel m'assure qu'il est impossible de bien faire de la théologie chrétienne sans être chrétien. Ai-je soutenu le contraire? J'en suis si peu coupable, qu'en parlant comme il parle, M. Frommel ne fait que redire ce que j'ai dit. Eh oui!

pour faire de la théologie chrétienne, il importe d'être chrétien, de même que pour faire de la philosophie kantienne, il importe d'être kantien, de même que pour faire de la philosophie spiritualiste, il est bon d'être spiritualiste. Qui en doute?

M. Frommel veut bien admettre ma définition de la philosophie. « La philosophie est, dit M. H. Bois, l'explication universelle. Soit » (p. 508). Et il fait observer que « cette explication, pour être universelle, n'en a pas moins un point de départ très particulier, savoir la personne même du philosophe. Quoi qu'on en ait, la pensée, pour prendre possession de l'univers, doit s'appuyer sur une certitude originelle, et cette certitude ne saurait provenir que d'une expérience subjective. » Je suis parfaitement de cet avis [1]. Quand j'ai défini la philosophie « l'explication universelle, » je n'ai nullement voulu dire que la philosophie était ou devait être une explication (de l'univers) *par l'univers*, j'ai toujours entendu que c'était une explication *de l'univers* par un individu, un *sujet*. Si M. Frommel croit ici enfoncer une porte, je lui garantis que c'est une porte ouverte. Je lui ferai seulement observer qu'il a mauvaise grâce à me reprocher de définir sommairement la philosophie, lorsque lui, il la définit contradictoirement. Que résulte-t-il des paroles que je viens de citer? Que pour M. Frommel la philosophie s'appuie *sur une expérience subjective*. Or, dans son article déjà cité sur la philosophie et la religion, M. Frommel déclare très nettement que la philosophie se fonde *sur l'expérience universelle de l'humanité*, sur *l'expérience générale*, et que par là elle possède *une valeur probante générale* [2]. Oserai-je l'avouer? Il me semble que M. Frommel est bien plus dans le vrai quand il est de mon avis, que lorsqu'il est du sien. De prétendre qu'il y ait jamais eu et qu'il y ait actuellement une philosophie susceptible de rallier l'assentiment de tous les hommes naturels, ce serait une erreur. D'espérer que pareille

[1] Sauf quelques réserves peut-être sur l'emploi de la notion d'*expérience*. Mais ce n'est pas le lieu d'en parler. Faisons abstraction, pour le présent, de cette divergence d'opinion entre M. Frommel et moi.

[2] *Revue de théologie*, de Lausanne, janvier 1888, p. 8. Cf. 9-10.

philosophie se produira jamais, ce serait une utopie et une naïveté. Oui, les diverses philosophies sont des conceptions subjectives de l'univers, et une philosophie ne peut pas ne pas être subjective. Eh bien ! si le sujet est chrétien, la philosophie sera chrétienne. S'il n'est pas chrétien, elle ne sera pas chrétienne. Mais le terme *philosophie* conviendra aussi bien dans un cas que dans l'autre. M. Frommel assure que si le sujet philosophe devient chrétien et continue à philosopher, il « transformera du même coup sa philosophie en une dogmatique, c'est-à-dire en une science qui, cessant de se fonder sur l'expérience universelle de l'humanité, perd sa valeur probante générale et ne la conserve que pour le petit nombre de ceux qui partagent avec lui des prémisses communes[1]. » Mais point du tout ! Le sujet en question ne cessera pas de se fonder sur l'expérience universelle de l'humanité, pour la bonne raison qu'il ne s'y est jamais fondé : avant comme après, il se fondera sur son expérience subjective. Et son système ne perdra pas sa valeur probante générale, car avant comme après il n'avait de valeur probante que pour le petit nombre de ceux qui pensaient comme le penseur individuel dont il s'agit. « S'il est une telle distance, écrit M. Frommel, entre des systèmes (systèmes philosophiques naturels) élaborés pourtant par des sujets identiquement conditionnés et qui ne diffèrent entre eux que pour avoir accentué l'une de leurs communes expériences au détriment de toutes les autres, combien cette distance sera-t-elle plus considérable encore lorsque le sujet, étant devenu chrétien, entré par là même dans des conditions d'existence toutes nouvelles, formulera une théorie de l'univers basée sur l'expérience chrétienne spécifique[2] ! » Mais je ne nie pas qu'il y ait beaucoup, infiniment de distance. Ce que je nie, c'est qu'on ait le droit d'arguer de cette distance pour contester aux dogmaticiens le titre de philosophes, pour établir non seulement en fait, mais *en droit* une distinction entre la philosophie et la théologie.

Tâchons de serrer de plus près la question.

[1] *Revue* de Lausanne, janvier 1888, p. 8.

[2] Septembre 1889, p. 509.

M. Frommel argumente contre moi, il se récrie sur l'audace de mes conclusions. En fin de compte, ne m'accorde-t-il pas ce contre quoi il part en guerre? Il dit expressément (p. 504) que le christianisme a sa philosophie. Il accorde (p. 510) que la connaissance chrétienne est une philosophie particulière, appelée théologie, ou plus spécialement dogmatique. Jusque-là au moins nous sommes d'accord. Ce qui le choque surtout, semble-t-il, c'est que j'aie écrit: « Je poserai en fait que, depuis qu'il y a de la théologie chrétienne au monde, il n'y a jamais eu de théologie chrétienne qui n'ait été formée sous l'influence et comme du point de vue de quelque philosophie. » M. Frommel reconnaît bien le fait; mais il nie la légitimité, la normalité du fait. Je ne sais s'il a tout à fait saisi ma pensée.

J'ai affirmé et j'affirme que toute théologie a une base philosophique et doit en avoir une. Maintenant quelle est, quelle doit être cette base philosophique, c'est une tout autre affaire.

Toute théologie doit avoir une base philosophique. — Je n'ai pas dit que toute théologie *devait* être formée du point de vue d'une philosophie *existante*, d'une philosophie connue, étiquetée. J'ai justement pris mes précautions pour qu'on ne pût pas m'attribuer pareille pensée, fort éloignée de mon esprit. « Il a pu y avoir, ai-je observé [1], des théologiens doués d'assez de force, de profondeur et d'originalité pour être leurs propres maîtres en philosophie. Mais parce qu'une doctrine philosophique a été élaborée par un théologien, refuserons-nous à cette doctrine le titre de philosophique? Qu'importe d'où elle sort? Ne chicanons pas sur sa provenance, et regardons à ce qu'elle est. » Si un théologien trouve pour sa théologie une bonne base philosophique dans une philosophie déjà existante, qu'il s'en empare; s'il ne la trouve pas, qu'il s'en fasse une lui-même. La base sera toujours philosophique, où que ce soit qu'elle ait été prise, qui que ce soit qui s'en trouve être l'auteur. Et pourquoi faut-il une base philosophique? pourquoi ne pas former la théologie chrétienne du point

[1] Leçon d'ouverture. *Critique philosophique*, p. 435, 436.

de vue et du point de vue exclusif de la religion chrétienne[1] ? parce que cela est impossible, parce que la théologie est l'œuvre de la raison — de la raison naturelle, car il n'y en a pas d'autre, il n'y a pas deux espèces de raisons, — de la raison qui interprète les faits religieux, qui analyse la religion suivant les lois de la raison, bien plus, suivant les idées générales que la raison se fait de la nature humaine, de la nature du monde, etc.

On m'a accusé de confondre la philosophie comme *méthode* avec la philosophie comme *discipline*[2]. Je n'ai pas conscience d'avoir commis cette confusion. Mais mes critiques n'ont pas fait attention, eux, que si la confusion qu'ils me reprochent serait à coup sûr erronée, la séparation qu'ils veulent établir est insoutenable. Une méthode philosophique s'appuie sur une théorie de la connaissance. Elle suppose la question de la certitude tranchée, elle suppose acquise et fixée la base même de la philosophie. Si la théologie reçoit de la philosophie une méthode, elle reçoit par là même de la philosophie certaines *doctrines* et des doctrines capitales, toute une façon particulière et déterminée d'envisager et de traiter les questions, de poser et de résoudre les problèmes. En donnant à la théologie sa méthode, la philosophie donne sa propre base à la théologie.

Et qu'on y prenne garde, c'est la même méthode appliquée au même problème : l'explication de ce qui est, Dieu, l'homme, le monde. M. Frommel accorde que la méthode est identique, mais il assure qu'appliquée à des matières dissemblables, elle doit conduire nécessairement à des résultats dissemblables. « La foi, écrit-il, voit sans crainte un abîme *infranchissable* se creuser entre *deux théories contradictoires*, parce qu'elle sait qu'à la base de ces théories se trouvent *deux expériences également contradictoires :* celle de la nature et celle de la grâce. » (p. 504). C'est justement ce que je conteste. Il me paraît que du côté de la théologie, comme du côté de la philo-

[1] J'ai distingué (Leçon d'ouverture citée) et je distingue très nettement la *religion* et la *théologie.*

[2] *Annales de bibliographie théologique,* 15 janvier 1889, p. 15.

sophie naturelle (je dis la philosophie *naturelle* pour la distinguer de la philosophie chrétienne, qui est la théologie), c'est la même méthode appliquée aux mêmes expériences. Je sais bien qu'il y a des expériences que les chrétiens seuls connaissent et admettent. C'est la thèse de M. Frommel, et je veux bien l'admettre, quitte à différer avec lui sur la nature de ces expériences. Mais d'abord si les hommes naturels ne connaissent pas et n'admettent pas ces expériences, ils ont tort de ne pas le faire, ils sont dans l'erreur, et moi, chrétien, j'ai beau être convaincu que dans la situation où ils sont ils ne peuvent faire autrement que d'errer, je ne reconnais pas le *droit* de leur erreur, et je n'admets pas, à aucun point de vue, la vérité de leur erreur. Ensuite les chrétiens connaissent et admettent *en fait* les expériences naturelles vraies. Il y a donc *en fait* un terrain naturel d'expérience commun. Et en *droit* tout le terrain d'expérience devrait être commun. — Mais de cela seul qu'en fait, la philosophie et la théologie ont en commun, outre la méthode, tout un terrain d'expérience, je conclus que la théologie a forcément en commun avec la philosophie naturelle : 1° sa méthode, 2° une partie même de son contenu. Comme toute connaissance nouvelle doit s'appuyer sur les connaissances anciennes et se relier à elles, comme toute expérience récente doit se coordonner aux expériences passées et s'harmoniser avec elles, je conclus que ce qui, dans la théologie, n'est pas purement et simplement de la philosophie naturelle doit s'appuyer sur de la philosophie naturelle.

Mais alors, me dira-t-on, vous compromettez la théologie chrétienne en toutes sortes d'aventures. Voyons, vous ne pouvez nier qu'il n'existe des philosophies hostiles au christianisme. Le beau gâchis que produira l'amalgame de ces philosophies avec la religion chrétienne ! Tel prendra son point de départ dans une philosophie matérialiste, tel dans une philosophie panthéiste, etc... Pourrez-vous les en empêcher ? — Non, assurément, je ne pourrai pas les en empêcher ; mais vous, vous ne le pouvez pas davantage. Je dis : vous ne le pouvez pas ; car c'est là ce qui se passe en fait sous nos yeux. Vous

ne le pouvez pas ; et quand vous le pourriez, le voudriez-vous? La liberté est-elle donc un mal? La responsabilité individuelle, chose essentiellement morale et essentiellement protestante, doit-elle donc être supprimée? A chacun de voir, d'examiner, de se décider sous sa propre responsabilité. Si mon voisin se trompe, j'en suis peiné, je puis et je dois essayer par mes discours de le redresser, mais enfin je dois le laisser libre de se tromper, et trouver bon qu'il soit en effet libre d'errer. S'il est vraiment chrétien, son christianisme l'empêchera, j'espère, de prendre pour fondement de sa théologie, entre les diverses bases philosophiques existantes ou à trouver, une base trop décidément hostile au christianisme. Ou, s'il fait un mauvais choix, son christianisme l'induira en d'heureuses inconséquences. Ou, s'il reste conséquent dans le domaine intellectuel, eh bien ! il sera inconséquent dans la juxtaposition de sa doctrine et de sa vie, et continuera de vivre bien tout en pensant mal. Et enfin, si sa doctrine erronée réagit sur sa vie, mine sa vie, la détruit, je le déplore infiniment, mais c'est là un danger qui ne peut être écarté par aucune théologie, un danger que Dieu lui-même a permis que chacun de nous courût.

Naturellement, lorsque je dis que la théologie chrétienne doit être formée du point de vue d'une philosophie, j'entends du point de vue d'une bonne philosophie, d'une philosophie qui non seulement ne soit pas hostile au christianisme, mais qui lui soit apparentée, qui le postule. Et, s'il faut dire ici mon sentiment, cette philosophie, à mes yeux, c'est la philosophie de la conscience morale. Je nie formellement que la philosophie de la conscience morale soit étrangère à l'idée chrétienne. Je suis persuadé que le point de départ de cette philosophie est le bon et en philosophie et en théologie, et que c'est en vérité sur cette base même de la conscience morale que repose tout le christianisme. Seulement je reconnais — avec regret, mais enfin il faut bien le reconnaître — que tout le monde n'est pas en philosophie du même avis que moi, et que d'autres peuvent avoir un point de départ philosophique différent du mien et estimer que c'est le vrai. Et j'affirme pour eux aussi la nécessité à la fois et l'obligation de partir de ce

point de vue philosophique qui est le leur pour construire leur théologie. Bon gré mal gré qu'on en ait, si le christianisme est tombé du ciel, il est tombé sur la terre, et, pour qu'il y restât, il a bien fallu qu'il rencontrât un sol qui l'arrêtât. Les aérolithes reposent sur la terre, et non la terre sur les aérolithes. Une certitude nouvelle doit forcément s'appuyer sur les certitudes déjà existantes et s'harmoniser avec elles. Certes le christianisme produit une pensée, mais cette pensée, étant vraie, s'accordera avec toutes les autres vérités que l'homme a trouvées ou trouvera et prendra en elles son point d'appui, si je puis ainsi dire, son point de rattachement à la vie intellectuelle de l'homme. Que cette pensée du christianisme, une fois acceptée par l'intelligence, réagisse sur elle, et arrive à la modifier, à la corriger, à l'illuminer, je l'ai expressément reconnu, et je le répéterai tant qu'on voudra. Mais il n'y a rien là qui infirme ce que j'ai avancé.

## III

En dernière analyse, quelles sont les objections sérieuses que M. Frommel peut bien faire valoir? Il n'est pas toujours commode de les dégager des développements un peu ondoyants de mon honorable critique. Mais enfin les voici sans doute : il y a un abîme, une opposition radicale, une contradiction réelle entre la nature et la grâce. Cet abîme est nécessaire ; car s'il n'existait pas, la révélation chrétienne n'aurait plus de caractère distinctif. Ce qui constitue cet abîme, c'est que l'homme naturel et le chrétien sont le produit de deux créations distinctes, la nouvelle naissance par laquelle on devient chrétien étant une création au sens technique et précis du mot. C'est ensuite que « l'idée saillante de la révélation, l'idée sur laquelle elle repose tout entière est celle du miracle, » et que la philosophie ne peut pas et ne doit pas admettre le miracle.

Ce qu'il y a au fond de ces diverses assertions, c'est un oubli étonnant du monde moral.

Pour nous, nous reconnaissons les droits absolus de la conscience morale ; nous estimons que son autorité est indiscutable

et sa suprématie souveraine ; malgré la variété, la contradiction parfois des jugements moraux, nous soutenons qu'il n'y a rien dans l'univers qui puisse être mis au-dessus ou même à côté de l'ordre moral. Nous pensons que lorsque la conscience morale a parlé, tout, absolument tout, doit s'incliner et courber la tête. Nous n'admettons pas qu'il y ait pour l'homme une vie supérieure à la vie morale, une grandeur plus haute que la grandeur morale. Or, nous nous sentons par nous-mêmes impuissants à obéir à cette conscience morale et à réaliser la vocation pour laquelle elle nous certifie que nous sommes faits. Le christianisme se présente à nous ; il affirme la souveraineté de la loi morale, la primauté absolue du bien, et en même temps il déclare l'homme incapable par lui-même de faire le bien, enclin au mal par nature, coupable, digne de malheur et de châtiment. Et il nous offre le pardon de nos fautes, la réconciliation avec le Dieu qui nous parle par la loi morale et que notre conscience nous accuse d'avoir offensé, la force pour lutter contre le mal et pour réaliser la destinée à laquelle nous nous sentons appelés. Le christianisme enfin nous apparaît comme la satisfaction, l'apaisement, le postulat de notre conscience morale.

Voilà ce qu'est pour nous le christianisme.

Il ne faut donc pas nous parler d'abîme infranchissable, d'opposition absolue entre la nature et la grâce. C'est le domaine moral qui est le domaine de la grâce, et ce domaine de la grâce se trouve être un domaine de la nature. Au nom de la conscience morale, nous repoussons toute doctrine qui prétendrait séparer la grâce de la nature pour faire de la grâce un je ne sais quoi au-dessus de la vie morale, complètement distinct d'elle, opposé à elle, contradictoire à elle. Non, il n'y a pas d'abîme infranchissable entre la nature et la grâce. Car la grâce vient précisément relever la nature, la purifier, la sanctifier, la développer dans le sens du bien, la *moraliser*. Il n'y a pas d'abîme entre l'expérience de la nature et l'expérience de la grâce. Car quelle est l'expérience de la nature ? La nature expérimente sa faiblesse, sa corruption, le besoin qu'elle a de la grâce. Si elle ne le fait pas, c'est qu'elle se trompe : voilà tout.

Il n'y a pas d'abîme entre la nature et la grâce, car c'est l'homme naturel lui-même, c'est le pécheur lui-même que la grâce entreprend de sauver, non pas en le tuant pour mettre un autre être à la place, mais en l'affranchissant de son esclavage, en rompant ses chaînes, en substituant à la solidarité du mal qui le lie une solidarité du bien qui le porte à la sainteté, en introduisant en lui de nouveaux et puissants motifs tous résumés dans l'amour de Jésus-Christ et dans l'amour pour Jésus-Christ. Il n'y a pas d'abîme enfin entre la nature et la grâce, car c'est dans la nature que la grâce agit et par la nature aussi bien que pour la nature.

Le caractère distinctif de la religion chrétienne, à nos yeux, c'est au point de vue formel, son origine, et au point de vue matériel, le fait que cette religion est une *rédemption* et une rédemption qui fournit, qui fournit seule à l'homme les moyens de devenir moralement ce qu'il doit être. Le christianisme ne se serait pas produit tout seul, les faits qui le constituent ne se seraient pas passés, les idées qu'il postule, qu'il contient, qu'il suppose, ne seraient pas venues d'elles-mêmes à l'esprit de l'homme. L'intervention directe et spéciale de Dieu a été nécessaire. Voilà qui est incontestable. Mais d'abord cette intervention de Dieu s'est opérée dans la nature et par la nature. Et ensuite les produits de cette intervention, une fois introduits dans la nature, s'y sont comportés naturellement, se sont soumis aux lois de la nature, sont devenus nature. C'est méconnaître absolument la portée du christianisme, que de vouloir l'isoler du monde pour lui sauvegarder son caractère distinctif. Le but du christianisme, c'est d'arriver à une fusion complète de la nature et de la grâce. La grâce poursuit le rétablissement, la restauration de la nature. Le dessein en vue duquel la révélation chrétienne a eu lieu, c'est que cette révélation, une fois faite, soit acclamée dans son essence par la conscience et l'intelligence des hommes et qu'elle entre dans le patrimoine de l'humanité.

En nous plaçant toujours au point de vue moral, le point de vue de Pascal, de Vinet, de Secrétan, nous ne pouvons consentir à ce qu'on nous représente la conversion comme une

création du même genre que la première création, la création du monde. Il nous paraît que c'est là un énorme contre-sens, un contre-sens complet sur la nature du christianisme. Je ne veux pas m'étendre ici sur cette matière que j'ai eu ailleurs plus d'une fois l'occasion de traiter. J'attendrai pour y revenir que M. Frommel, suivant l'intention qu'il en manifeste, ait entrepris de réfuter ma manière de voir.

Enfin j'avoue que je suis fort étonné d'entendre affirmer qu'il y a opposition irréductible entre la pensée chrétienne et la pensée naturelle, de ce chef que la pensée naturelle ne peut admettre le miracle. « La philosophie, reposant sur l'application rigoureuse du principe de causalité, écrit M. Frommel, a-t-elle le droit d'admettre, fût-ce un seul instant, sans se renier elle-même, l'hypothèse du miracle ? Telle est la question qui se pose. Elle nous semble se résoudre par la négative. Car, il faut en convenir, l'idée saillante de la révélation, l'idée sur laquelle elle repose tout entière est celle du miracle. Or, le miracle, brisant la suite naturelle des causes, répugne à la pensée qui ne subsiste que par leur enchaînement. Il faut, pour admettre le miracle, des raisons que la raison n'a pas et que la philosophie n'est point autorisée à prendre en considération[1]. » Nous nous trouvons en présence d'une confusion qui est familière à M. Frommel, la confusion entre la *philosophie* et la *science*. Dans son article de septembre 1889, intitulé *théologie et philosophie*, à propos d'une leçon d'ouverture où il est parlé des rapports de la philosophie et de la théologie, et nullement de ceux de la science et de la théologie, on se trouve perpétuellement devant « la science » ou « les sciences. » En particulier il n'est question que de *science* dans toutes les considérations historiques par lesquelles M. Frommel commence son article. Dans le passage sur le miracle que je viens de citer, notre auteur commet visiblement derechef cette confusion invétérée. En même temps — et par suite — il escamote le monde moral. Certes, il est vrai que la science repose sur l'application rigoureuse du principe de causalité, mais cela n'est pas exact de la philosophie. Du moins cela n'est pas vrai né-

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1888, p. 9.

cessairement, en soi, de la philosophie, et cela n'est pas vrai en fait de toutes les philosophies. Une philosophie qui part de la conscience morale, affirme l'existence de Dieu, la liberté de l'homme, la liberté de Dieu, la création, une telle philosophie est *en fait* une affirmation de miracles. Il ne faut pas se lasser de le répéter, la création est un miracle, la liberté de l'homme lorsqu'elle s'exerce produit des miracles, et la liberté de Dieu absolument de même. « Il faut, pour admettre le miracle, des raisons que la raison n'a pas et que la philosophie n'est point autorisée à prendre en considération. » Point du tout ! Il faut, pour admettre le miracle, des raisons que fournit la conscience morale, et que la philosophie est non seulement autorisée, mais moralement obligée à prendre en considération.

Je disais que les observations de M. Frommel sur la philosophie et le miracle ne sont vraies que de la science et du miracle. En effet la science, elle, repose sur la présupposition du déterminisme universel. Et, en tant que science, elle est bien incompatible avec le miracle qui repose sur le postulat de la liberté, — liberté de l'homme et liberté de Dieu. « Mais la science absolue est-elle effectivement possible ? demanderons-nous avec M. Secrétan [1]. On ne le démontre pas le moins du monde, et toute l'apparence parle en sens contraire. Nous voyons donc dans le déterminisme un postulat de la curiosité scientifique, ou, pour parler la langue de Kant, un postulat de la raison pure, qu'il est essentiel de reconnaître, mais qu'il n'importe pas moins de limiter à son emploi légitime. La liberté ne se démontre pas ; le déterminisme ne se prouve pas davantage. La vie morale se développe dans la croyance à la liberté ; la science se développe dans l'hypothèse déterministe. L'intérêt de la morale plaide pour la liberté ; l'intérêt de la science théorique plaide pour la nécessité. Voilà comment la question semble se poser. Qu'est-ce qui importe le plus à l'humanité, est-ce la réalisation de l'idéal moral ? est-ce l'achèvement de la science ?... Pour moi.... le savoir m'apparaît non comme un but absolu, mais comme un moyen pour l'édification du monde, dont les dernières raisons et les fins suprêmes sont d'ordre

[1] *Le principe de la morale*, p. 88, 89.

moral. Le fond de tout est à mes yeux volonté ; la conscience, le procédé suivant lequel la volonté prend possession d'elle-même ; la perfection de la volonté, la perfection de l'être et le but de la science. Je crois à la primauté de la raison pratique, et je vote librement en faveur de la liberté. »

Voter en faveur de la liberté, pour un philosophe, c'est voter en faveur de la possibilité, — bien plus, de la probabilité, — bien plus, de la réalité du miracle. Il n'y a pas, à ce point de vue, d'antagonisme irréductible entre la pensée naturelle du philosophe et la pensée chrétienne du théologien.

## IV

Est-ce donc être tellement audacieux que de soutenir les idées que je soutiens ? Suis-je vraiment un novateur si dangereux ? J'avoue que je ne m'en doutais pas. Mon honorable critique m'attribue une originalité que je ne saurais, pour ma part, me reconnaître. Il m'a toujours semblé et il me semble toujours que je n'ai fait que reproduire, sous une forme qui m'était propre, assurément, des idées émises depuis longtemps déjà et par des auteurs aussi connus pour la profondeur de leur pensée que pour l'intensité de leur vie religieuse. Qu'ai-je dit, en définitive, qui n'ait été déjà dit par Vinet et Néander ? « Cette nouvelle manière de présenter les choses de la religion, dit M. Astié [1] en décrivant l'apologétique pratiquée par Vinet, partait de la supposition d'une correspondance complète entre le christianisme et l'humanité : on se disait que chacun des deux facteurs bien saisi doit ramener à l'autre, car on avait appris de Pascal et de Vinet que l'Evangile est la conscience de la conscience même, la conscience élevée à sa dernière puissance. « Les premières données du christianisme, dit Vinet, gisent profondément dans toute âme d'homme ; sous ce rapport, le christianisme, tout surnaturel qu'il est dans son histoire, est une chose éminemment naturelle ; il ne faut que s'examiner avec candeur en face de l'infini pour être poussé de conséquence en conséquence vers la nécessité de la religion

[1] *La théologie allemande contemporaine*, p. 247, 248.

chrétienne ; et tout esprit sincère arrivera par cette route à un point de vue d'où tous les détails du christianisme lui apparaîtront dans une coïncidence si parfaite avec tous les besoins de son âme, avec toutes les données de la nature, que, comme Thomas, à la vue des stigmates divins, il se prosternera en s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Et voici ce qu'écrivait encore Vinet : « Il est de toute nécessité que celui qui parle et celui qui écoute se réunissent d'abord sur le terrain d'une conviction commune, et le choix de ce terrain n'appartient pas au prédicateur : pour conduire ses auditeurs au sommet de la vérité religieuse, il faut d'abord qu'il descende jusqu'à eux. Toute âme croit à quelque chose de vrai, ne fût-ce qu'à sa propre existence : or, *toute croyance vraie est sur la route de l'Evangile ;* il faut *partir de là* sans avoir regret du chemin[1]. » Et encore : « C'est ici le lieu d'observer que la *raison*, c'est-à-dire la nature des choses, sera toujours pour nous, à quelque point de vue que nous nous placions, le critère de la vérité et le point d'appui de la croyance. Il faudra toujours que la vérité hors de nous se mesure, se compare à la vérité qui est en nous ; à cette conscience intellectuelle qui, aussi bien que la conscience morale, est revêtue de souveraineté, rend des arrêts, connaît des remords ; à ces axiomes irrésistibles que nous portons en nous, qui font partie de notre nature, qui sont le support et comme le terrain de toutes nos pensées ; en un mot, à la *raison*[2]. » Et voici ce que Néander écrit : « Comme ce n'est que dans la conscience chrétienne que la nature humaine arrive au terme de son développement, les principes de la conscience chrétienne s'imposent aussi à la conscience humaine en général. Il y a entre les principes chrétiens et les principes moraux une harmonie préétablie, et l'apologétique a pour but de montrer comment, le christianisme étant donné, la vie morale de l'homme, en suivant les lois de la nature, vient nécessairement y aboutir[3]. » En vérité, cela me rassure de pouvoir m'abriter derrière de pareils

[1] *Discours sur quelques sujets religieux.* Réflexions préliminaires, p. IX.
[2] Ibid. p. XII, XIII.
[3] *Vie de Jésus*, traduit par Pierre Goy, I, p. 21.

noms. Déjà, dans la *Theologische Literaturzeitung*[1], M. Lobstein s'était scandalisé de ce que j'avais prétendu faire de la certitude naturelle la base de la certitude chrétienne. Il donnait à entendre que des chrétiens... pieux ne pourraient s'accommoder de ma manière de voir. Et maintenant c'est M. Frommel qui lève les bras au ciel en face de mes assertions funestes, qui dénonce leurs conséquences dangereuses,... *irrémédiables!* Heureusement que je puis appeler à mon secours des hommes tels que Justin Martyr, Pascal, Vinet, Néander.... Et je crois que si j'ai ceux-là pour moi, je cours la chance d'avoir aussi en ma faveur bon nombre d'autres créatures humaines à piété authentique et sans ombre de suspicion.

## V

Je viens de parler d'apologétique. Je confesse que j'ai peine à comprendre comment M. Frommel peut compter « la nécessité d'une apologétique efficace » (p. 505) parmi les motifs qui peuvent et doivent pousser les chrétiens à développer leur pensée suivant la tendance qu'il préconise. De l'apologétique de Vinet ou de Néander et de celle de M. Frommel (je les oppose, car elles sont contradictoires l'une à l'autre), s'il y a une apologétique peu efficace, s'il y a une apologétique peu faite pour la chaire et pour le peuple, c'est celle de M. Frommel. Prêcher aux gens qu'il y a une opposition radicale, absolue, entre eux et le christianisme, qu'il n'y a aucune affinité, aucune harmonie entre l'Evangile et leur âme, que, pour qu'ils soient convertis, il faut que Dieu crée au sens technique du mot un être nouveau et dépose cet être en eux, vraiment ce n'est pas très encourageant, cela ne porte pas beaucoup aux résolutions énergiques, cela n'est guère propre à attirer, à remuer les auditeurs : « Que venez-vous nous raconter là? répondront-ils, intérieurement au moins. Vous voulez dissiper notre aversion ou notre indifférence pour le christianisme? Vous vous y prenez bien mal. Vous voulez que nous nous convertissions? Mais vous nous dites que cela ne dépend

[1] 21 avril 1888, p. 204.

pas de nous. Si Dieu veut bien créer en chacun de nous un être qui fera l'expérience de la grâce, cet être la fera ; mais nous, qui sommes des hommes naturels, nous ne saurions faire cette expérience contradictoire en soi de toute expérience naturelle. Vous nous parlez, mais, d'après ce que vous nous dites vous-même, c'est peine perdue de votre part, nous ne saurions vous comprendre.... Et puis, vous exagérez, franchement. On ne pousse pas jusque-là la condamnation ascétique de la nature ! »

Une apologétique qui se fonderait sur les principes de M. Frommel se dépouillerait elle-même, par avance, de toute prise, de tout moyen d'action, se frapperait dès le début de stérilité et d'impuissance. En vérité qu'on nous ramène à Pascal, à Néander et à Vinet ! Qu'on nous ramène aux premiers pères, à ceux-là mêmes qu'on accuse le plus de s'être laissés pénétrer par la philosophie grecque ! Ils comprenaient mieux le christianisme et entendaient mieux l'apologétique, en dépit de cette influence de la philosophie qu'on condamne.

Abstenons-nous donc de la condamner. Ne songeons pas à séparer la philosophie et la théologie pour les opposer. Efforçons-nous plutôt, puisqu'il n'y a pas moyen d'isoler la théologie de la philosophie et que cela n'est pas non plus désirable, efforçons-nous de faire de la bonne philosophie. Il y a des gens qui font de l'art pour l'art. Nous, chrétiens et théologiens, ne faisons pas de la philosophie pour la philosophie ; mais faisons de la philosophie pour la théologie ; et faisons de la bonne philosophie, dans la mesure de nos forces et de nos lumières, pour faire de la bonne théologie.

---

# LA FOI

PAR

C. MALAN[1]

---

## II

### L'histoire, ou le développement, de la foi.

Bien que ce soit Dieu lui-même qui déjà inaugure dans l'âme humaine la foi en la réalité de son existence, cette âme n'a pourtant pas tout d'abord conscience de cette foi comme du résultat en elle d'une action divine. A mesure cependant qu'elle apprécie plus attentivement cette expérience intérieure, elle sent se former en elle *la foi à Dieu.*

Non pas, nous l'avons dit, que cette initiative divine touche en quoi que ce soit à la liberté de l'âme dans laquelle elle a lieu. Si c'est de Dieu que provient et la faculté de croire et l'objet de la foi, ce n'en est pas moins toujours l'homme lui-même qui croit ; soit lorsqu'il s'arrête au seul fait de l'expérience imposée à son instinct moral, soit lorsque son cœur obéit librement ensuite à Celui en qui il a appris à saisir l'auteur de cette expérience.

On voit que, dès qu'il s'agit de foi religieuse, nous sommes en présence de deux activités personnelles : l'une, une action initiale et souveraine qui a l'homme pour objet ; l'autre, la réponse que fait l'homme à cette première action. — Il y a donc lieu, après avoir décrit la nature essentielle de la foi, d'en con-

[1] Pour la première partie, voir la livraison de janvier.

sidérer encore le *développement*, ou l'*histoire*, en s'arrêtant, pour cela, d'abord devant l'action première de Dieu, ensuite devant la réponse que l'homme fait à cette action.

### 1. *L'action divine en vue de la foi.*

Le premier fait qui nous frappe, dans l'histoire des origines de la foi, c'est le caractère de priorité et d'initiative absolue de l'action dont l'expérience la suscite en nous. C'est même à ce trait spécial que nous reconnaissons une action *divine*, aussi bien dans cette autorité absolue du devoir dont le sentiment fait naître en nous *la foi à Dieu*, que dans les actes historiques dont le témoignage vient réveiller, et conquérir à *la foi en Dieu*, un cœur tout d'abord soumis et humilié par cette première expérience.

De là aussi le nom d'*histoire sainte* qu'on donne à l'ensemble de ces faits révélateurs. De là encore la différence essentielle entre les deux directions qui se montrent dans l'histoire religieuse. Nous y voyons se développer, d'un côté *la religion de l'homme* sous ses diverses formes, de l'autre ce qui a le droit de s'appeler *la religion de Dieu*. La première se retrouve dans toutes « les religions, » dans lesquelles apparaît l'initiative de l'homme cherchant en vain « le dieu inconnu. » La seconde est celle par laquelle l'homme est mis à même de répondre à la recherche dont il se voit l'objet de la part de Dieu lui-même, le tout-puissant Créateur et Sauveur.

La plus haute expression de ce que nous avons appelé « la religion de l'homme, » est « l'adoration du dieu inconnu » à laquelle a abouti cette Athènes, qui est comme la fleur de l'humanité laissée à ses seules lumières [1].

[1] Peut-être quelqu'un de nos lecteurs objectera-t-il à la place que nous assignons ici à Athènes dans le développement de la pensée religieuse de l'humanité. Les recherches des savants nous révèlent, dans ce qui a trait au sentiment de la loi morale, et même à l'idée de la bonté et de la sainteté de l'Etre divin, des lumières très supérieures à ce qui avait cours dans la pensée grecque. C'est là ce qui ressort, nous dit-on, des dernières découvertes sur l'état religieux des Chinois primitifs, comme aussi des Aryas de l'Inde et des Persans de Zoroastre. — Ici, cependant, il faut bien distinguer entre le sentiment de la loi morale, et une lumière vrai-

Quant à « la religion de Dieu, » ce qui la caractérise c'est qu'elle reconnaît, dans la volonté première et souveraine, la seule raison d'être de tout ce qui existe, et en particulier de la liberté des créatures. C'est cette religion qui seule révèle à l'homme l'action par laquelle le Maître de la volonté, le Créateur de l'âme humaine, vient réveiller cette âme à sa vie originaire, en la ramenant à lui par les marques de son amour[1].

Ici se produit la protestation dont il a déjà été question. Non qu'on entende s'opposer à cette affirmation d'une priorité d'action, ou d'une *initiative*, qu'entraîne nécessairement l'admission d'un Dieu personnel vivant. Ce qui fait hésiter, c'est l'idée d'une action divine atteignant l'homme dans le centre même de sa vie personnelle. C'est bien là ce qui faisait dire au philosophe *Hegel* : « que l'histoire du peuple juif avait toujours, en même temps et violemment repoussé et fortement attiré sa pensée ; si bien que cette histoire avait, comme une sombre énigme, constitué le tourment de toute sa vie[2]. »

Le fait est que tout dépend, pour l'appréciation de cette œuvre historique de Dieu qui s'appelle *l'histoire sainte*, de la position prise tout d'abord, non pas avant tout à l'égard des faits spéciaux de cette histoire, mais bien déjà à l'égard de tout fait historique quel qu'il soit. En effet, ce dont il s'agit ici en premier lieu, c'est de savoir comment doit nous apparaître et l'état actuel du monde où nous sommes, et notre propre état dans ce monde. Est-ce là pour nous un ensemble de faits *normaux*, de faits propres à servir de « norme » à notre jugement ? Est-ce un état de choses *naturel*, existant sous nos yeux tel

ment religieuse, dans le sens d'un rapport avec la volonté de Dieu. A ce dernier égard il nous semble impossible de vouloir nier que la Grèce occupe la première place dans le monde païen ; ne fût-ce que par son sentiment et sa recherche de l'Etre divin *personnel*, à laquelle l'a amenée cette *conscience du fait personnel* qui caractérise sa riche et puissante pensée. — Quelques-uns des faits qui me paraissent justifier cette assertion sont indiqués dans mon écrit : *Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité*. (Fischbacher, 1885.)

[1] Jean VI, 44. « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne *l'attire*. »

[2] Rosenkrantz, *Vie d'Hegel*.

qu'il doit être en vertu de son origine ? — Ou bien l'expérience qui nous a été imposée de « l'obligation morale » nous a-t-elle forcément amenés à voir, et dans notre propre état actuel et, en partant de là, dans celui du monde auquel cet état ressortit, un fait détourné de sa nature originaire ? un fait, par conséquent, essentiellement imparfait et, comme tel, nécessairement passager et destiné à cesser ? — Voilà bien la question à laquelle il faut ici avoir tout d'abord répondu [1].

Or nulle part cette question ne se pose plus clairement que devant le témoignage scripturaire. Ce témoignage, en effet, met sous nos yeux, comme une action historique de Dieu lui-même, aussi bien le fait normal primitif, ou naturel, que la raison du fait anormal actuel. En face d'un document semblable, il est évidemment quelque chose qui importe plus que l'examen critique de la forme sous laquelle il nous est parvenu. Ce qu'il importe avant tout d'avoir bien discerné, c'est la nature du fait dont il entend témoigner.

Or, comme il se trouve que ce dont il témoigne concernant notre propre état actuel concorde avec le résultat du témoignage de notre conscience, la première question, en face de « l'histoire sainte », demeure celle-ci : Ressentons-nous nous-mêmes notre état actuel comme un état normal, ou comme un état de déchéance ? Les lois auxquelles à cette heure cet état est soumis, sont-elles pour nous l'expression d'une pensée éternelle ? Ou bien sommes-nous contraints d'y reconnaître des faits exceptionnels régis par des lois temporaires ? un état de choses détourné foncièrement de sa direction première, par l'usage que nous avons fait de notre liberté ? Ce que l'on nomme *le naturel* est-il, dans le fond, pour nous, un fait *sous naturel ;* c'est-à-dire *dénaturé*, ou déchu de son état originaire ? — Par contre, le *surnaturel*, au lieu d'être un scandale pour notre raison, nous apparaît-il bien plutôt *le signe* et le gage de ce qui a été, et de ce qui demeure, et à notre égard et à l'égard

[1] Cette question est l'objet d'un opuscule de l'auteur : *Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels ?* (Meyrueis, 1863); auquel il faut comparer quelques pages intitulées : *Des miracles* (Grassart 1856), par M. Dieterlen.

du monde que nous habitons, la pensée primitive du Créateur?

Voilà la question que nous sommes appelés à résoudre en face du témoignage de l'Ecriture.

A cette heure on commence à se lasser de vouloir « expliquer » les faits surnaturels. On a compris que, devant une allégation positive du *miracle*, il n'y a, ou qu'à la déclarer erronée, — le miracle étant chose essentiellement impossible, (auquel cas resterait sans doute à expliquer *l'invention* d'un miracle tel que celui qu'allègue l'Ecriture !) — ou qu'à y saluer l'apparition, au sein de notre état actuel de déchéance, du fait normal lui-même [1]. En tout cas, le miracle demeure absolument inadmissible pour qui prend son point de départ dans l'état de choses actuel ; pour qui n'a pas apprécié, dans la conscience qu'il a d'une loi antérieure et supérieure à sa volonté, la réalité vivante d'une volonté, ou d'un Etre, absolu et suprême. Quant à l'homme que cette expérience intérieure a amené à *la foi à Dieu*, le miracle est l'expression normale et naturelle de l'action de ce Dieu.

Non pas, sans doute, que nous ne devions voir une action divine que dans le seul fait miraculeux ! Toute action de Dieu n'est pas une révélation de sa pensée éternelle. Or c'est tout spécialement de cette révélation-là qu'il s'agit pour l'homme qui, en face de sa propre conscience, éprouve le besoin de voir rétabli son rapport avec Dieu. Aussi ne sera-ce jamais qu'en partant du sentiment de ce besoin, que l'homme arrivera à sentir la réalité vivante de l'Etre dont seuls les actes peuvent y satisfaire. Ce n'est pas uniquement, ce n'est même pas tout premièrement, le fait historique de la révélation qui nous met en face du Dieu vivant. C'est avant tout ce qui, dans ce fait, produit en nous l'expérience de l'acte, ou de la volonté actuelle, de ce Dieu, tel que nous l'a révélée notre conscience. Aussi bien voyons-nous que, même en dehors de toute révélation

[1] Cette question revient à celle-ci : Qu'y a-t-il pour moi de plus *naturel* ? l'incapacité de réaliser les mouvements les plus normaux et les plus profonds de mon cœur? ou bien la faculté de pouvoir dire avec une autorité absolue au malheureux impotent : « Lève-toi et marche ! » — Et, à un point de vue plus général, qu'y a-t-il pour moi de plus réellement *humain*, mon état tel que j'en ai conscience, ou le *Fils de l'homme* ?

historique, « Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage envers les nations [1]. »

Avec cela, il est toute une portion de l'humanité terrestre à laquelle non seulement est parvenue l'expérience de la volonté suprême, mais à qui le sujet de cette volonté a lui-même « révélé son nom. » Cela a eu lieu par une action extérieure qui, différant suivant les temps, et suivant les circonstances de ceux qui en étaient l'objet, présente toujours ce même caractère de suprême initiative qui est déjà celui de cette action au dedans de nous qui nous a révélé la volonté suprême. Aussi, comme nous avons déjà dû l'établir, celui-là seul qui a dûment apprécié cette première action intérieure, sera-t-il à même de reconnaître, dans le fait extérieur de la révélation historique, ce même être dont il avait déjà ressenti au dedans de lui l'autorité.

Ce serait donc une grande erreur que de limiter l'action révélatrice aux seuls faits dont témoignent les Ecritures. — Non seulement Dieu se révèle dans tout ce qui met sous nos yeux son action, mais il le fait tout d'abord d'une façon spéciale, à l'égard de chacun de nous, en faisant ressentir sa volonté à notre volonté. Toute action en laquelle le Dieu invisible et suprême entre en rapport avec l'homme terrestre, est nécessairement pour cet homme une action révélatrice. Sans doute, aussi bien la forme de cette action que son appréciation, dépendront à chaque fois de l'état de réceptivité, ou de capacité religieuse, de l'homme qui en serait l'objet. C'est là aussi ce qui donne la raison de la façon dont Dieu se révèle soit à la conscience de chaque homme, soit dans l'histoire de chaque nation, ou dans chacune des phases de la vie générale de l'humanité.

Quant aux faits dont témoigne l'Ecriture, ce qui les distingue avant tout, c'est qu'à côté de leur caractère général de faits révélateurs, chacun d'eux présente comme une révélation spéciale. C'est bien grâce à cela que l'ensemble de ces faits met sous nos yeux le vaste développement de *l'histoire sainte*, c'est-à-dire de l'histoire de l'action divine dans le monde

[1] Act. X, 34, 35; XVII, 24-38. Rom. II, 6-14.

que nous habitons; depuis cette action créatrice auquel ce monde doit son existence, jusqu'à l'action tout aussi souveraine de l'élection et de l'alliance à l'égard de notre humanité, laquelle inaugure le salut qu'apporte à cette humanité tout entière la personne historique du Fils de l'homme Sauveur.

Deux choses peuvent faire méconnaître cette révélation. — C'est d'abord, sans doute, le fait qu'on en repousserait d'entrée le témoignage historique, soit à cause de sa forme, soit parce qu'on ne croirait pas à un Dieu révélateur. Mais c'est encore que, tout en en admettant passivement la vérité historique, on n'y discernerait pas l'œuvre du Dieu vivant de la conscience. Le fait est qu'on peut accepter d'une façon générale les grands *faits* de cette histoire, sans se préoccuper d'y discerner des *actes* révélateurs. L'Evangile nous donne un exemple de cette erreur chez un des principaux apôtres de Jésus-Christ. Il faut, lorsque Pierre va recevoir les messagers de Corneille, qu'une vision céleste vienne lui enseigner à mettre l'expérience des intentions actuelles de Dieu au-dessus de ce qui n'était chez lui, à l'endroit de Dieu, que le souvenir de l'œuvre divine dans le passé. Au contraire Paul, à Athènes, a si bien apprécié la révélation du témoignage constant de la conscience, qu'il voit, dans l'obéissance des païens à ce témoignage, ce qui les rend capables de recevoir la proclamation du salut.

C'est donc au moyen de deux actes que Dieu se manifeste à l'âme humaine. Par le premier, il fait sentir à cette âme sa réalité vivante dans l'autorité absolue de sa volonté, sollicitant ainsi une soumission qui est le premier acheminement à la foi. Par le second, qui révèle sa personne elle-même, il vient donner à cette foi son objet. — Le premier de ces actes se passe dans le monde intérieur dont l'homme a conscience. C'est une révélation au moyen d'une expérience personnelle intime, cachée et silencieuse; mais, sans cette révélation intérieure, toute révélation extérieure ou historique demeure nécessairement inutile. Aussi est-ce là une grâce intérieure accordée, à toute âme d'homme, par Celui « qui veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à une pleine con-

naissance de la vérité. » — « Dans toute nation, » s'écrie Pierre après qu'il a été éclairé d'En haut, « celui qui craint Dieu et qui s'adonne à la justice, lui est agréable ! »

L'autre acte révélateur, qui est une action extérieure ou historique, non seulement demeurera sans langage pour celui qui aurait méconnu la révélation de l'obligation morale, mais il pourra se faire que cette révélation historique lui soit alors en scandale. — Ces derniers mots nous amènent à la seconde partie de ce que nous avons nommé « l'histoire » de la foi ; à ce qui concerne plus spécialement ce que doit être la réponse de l'homme à cette action révélatrice de Dieu.

### 2. *Réponse de l'homme à cette action divine.*

Sans entrer ici dans ce qu'on appelle « l'histoire des religions, » il suffira de caractériser d'une façon générale la réponse que l'homme fait, et celle qu'il devra faire, à l'action divine que nous venons de constater.

Nous avons déjà vu comment l'homme se comporte devant cette première impression que l'obligation morale lui donne de l'existence de Dieu. Il y répond par une soumission qui, bien que d'abord aveugle, n'en est pas moins appelée à devenir une obéissance libre et délibérée. Sans doute, l'homme peut refuser ne fût-ce que son attention à l'expérience de cette autorité. Dominé par les convoitises de son amour-propre, il peut ne pas même ressentir cette autorité, ou bien, s'il la ressent, n'y voir qu'une entrave imposée à sa liberté. C'est là ce qu'un apôtre appelle « l'obscurcissement et l'ignorance résultant de l'endurcissement du cœur [1]. » Dans ce cas, ou bien il tâchera de se soustraire à l'impression de l'autorité intérieure ; ou bien, s'il en admet la réalité, il y verra une loi qui ne concerne que sa seule activité, une « loi de sa nature. » Dès lors sa soumission à cette loi, au lieu d'être une soumission opérée devant lui du principe même de sa volonté, n'est chez lui que le résultat d'une décision facultative de sa volonté réfléchie. Aussi ne voit-il alors, dans le devoir imposé par cette loi, que l'accomplissement d'une tâche à laquelle il lui plaît de se

Eph. IV, 8.

résigner. De là vient que cet accomplissement est à ses yeux chose d'autant plus méritoire, qu'elle implique de sa part un plus grand effort. (Dans le fait, c'est précisément l'inverse qu'il faudrait dire ! ) Ne discernant pas, dans l'autorité qui l'a atteint, l'action déjà opérée sur sa volonté par une volonté essentiellement supérieure, il est si loin d'y voir la condamnation de sa propre volonté, qu'il s'applaudit bien plutôt de ce qu'il regarde comme une libre déférence de cette volonté. De là le nom de « vertu » c'est-à-dire de « force », qu'il donne à cette soumission.

Nous sommes ici devant l'homme qui consent à faire « le bien, » uniquement pour se conformer à une règle qui ne possède à ses yeux, en fait d'autorité, que celle qu'il lui a lui-même concédée. C'est « la vertu humaine, » avec l'orgueil qu'elle inspire nécessairement à celui qui s'en contente. — Si, dans le premier cas, l'homme se bornait à méconnaître l'action au dedans de lui d'une autorité vivante, maintenant qu'il n'y voit que le simple *fait* d'une *règle*, il s'enorgueillit d'une soumission qu'il ne rapporte qu'à lui-même.

Voilà ce qui constitue « la religion de l'homme, » soit au dedans soit en dehors de la portion de l'humanité à laquelle est parvenue la Révélation historique. Aussi cette humanité met-elle sous nos yeux, dans son ensemble, d'un côté une multitude que l'insensibilité ou, comme dit l'Ecriture, que « la stupidité » du cœur [1], retient encore dans les illusions de l'orgueil, et dans l'esclavage des convoitises de sa volonté propre; et de l'autre un petit nombre de « sages, » et de « vertueux » qui, tout en méprisant « cette multitude qui ne sait ce que c'est que la loi [2], » se soumettent eux à cette loi, bien qu'ils n'y discernent pas l'action vivante de Celui qui seul a le droit de commander à leur volonté. — Où que ce soit que nous jetions les yeux nous avons devant nous, à côté de la foule courbée sous une autorité anonyme, des esprits qui, tout en admettant d'une façon abstraite l'existence d'un Maître de la volonté, ne savent pas reconnaître sa volonté vivante à leur

[1] Marc VIII, 17; Comp. Luc XXIV, 25; Jean XII, 40, etc.

[2] Jean VII, 49.

égard dans une loi, dont ils s'enorgueillissent malgré cela d'observer passivement les mandats.

Sans appuyer ce que nous disons là sur des exemples tirés de l'histoire religieuse des païens, bornons-nous à ceux que nous présente celle du peuple de la Révélation, soit dans le passé, soit à l'heure actuelle.

Dans le passé, le fait central de cette histoire c'est Israël, « le peuple élu, » cessant de discerner l'œuvre de son Dieu dans les faits historiques qui la lui révèlent, à proportion qu'il méconnaît dans ces faits l'action souveraine d'un Dieu de grâce. C'est ainsi que ce peuple en vient à ne plus voir, dans « les merveilles » qui l'ont eu pour objet, que les marques ou les gages d'une position privilégiée ; comme aussi, dans les commandements divins, que le moyen qui lui est fourni de se rendre plus digne de cette position. A mesure qu'il perd de vue la responsabilité que lui fait encourir la révélation du Dieu saint de la conscience, sa religion est toujours moins une réponse de son cœur à cette révélation. Elle se réduit alors à l'accomplissement d'un prétendu « devoir religieux, » dont il ne s'acquitte bientôt plus que par un motif d'intérêt propre ; c'est-à-dire non pour *servir* un Dieu qui l'a appelé à son salut, mais pour *se servir* de ce Dieu, en *rendant service* au Tout-puissant ! en *obligeant* le Seigneur suprême ! afin de l'engager par là à lui conserver et à lui augmenter ses faveurs.

Dès lors il ne s'agit plus, pour Israël, d'un rapport inauguré avec lui par un Dieu dont seule la grâce l'a choisi, entre tous les peuples, pour l'appeler à sa lumière, à sa vie et à sa sainteté. Ce dont il s'agit c'est d'une relation d'intérêt et de justice propre, inaugurée par la concession, aux ancêtres du peuple, de privilèges qu'il importe de ne pas laisser périmer.

C'est ainsi que la loi, donnée jadis à ce peuple comme un *bienfait*, n'est plus à ses yeux qu'une *exigence*, à laquelle il ne soumet telles ou telles de ses actions, que pour s'acquérir par là la libre disposition de tout le reste de son activité. « Le peuple de la loi, » parce qu'il méconnaît, tout en acceptant cette loi, l'intention de Celui qui la lui a donnée, finit, en s'attachant toujours plus exclusivement au bienfait, par perdre de

vue le Bienfaiteur. Peu à peu ce qui n'est déjà dans ce peuple que de la *foi à Dieu*, arrive à n'être plus qu'une simple croyance traditionnelle « à un Dieu national ; » ce qui veut dire pour lui à un Dieu sans rapport direct et personnel avec son adorateur. Aussi cet adorateur en vient-il à regarder ce qu'il continue à appeler le service, ou le culte de Dieu, comme une œuvre d'autant plus méritoire, que c'est là chez lui un hommage plus distant, l'accomplissement plus forcé, d'une tâche étrangère à la vie même de son cœur.

Bientôt *la foi en Dieu,* ou la foi du cœur, ne se rencontre plus dans Israël que chez « les hommes de Dieu » et chez leurs disciples immédiats. Dans la généralité de la nation, « la religion » est devenue une activité essentiellement extérieure, une habitude toujours plus superficielle, fragile et intermittente. C'est l'expression d'une prétendue « foi » qui a pour objet non pas Dieu lui-même, mais uniquement le fait historique d'une œuvre divine accomplie une fois pour toutes dans le passé. De là, chez les sages et les dévots, une importance toujours plus exclusive donnée à la parole qui témoigne de cette œuvre, et, dans « la multitude, » un attachement toujours plus inintelligent aux cérémonies qui en consacrent le souvenir.

Pendant ce temps, « les nations, » en dépit de leur idolâtrie, sont arrivées, grâce à la seule loi de conscience, à une adoration si réelle, qu'elle persiste malgré le fait qu'elle n'est pas parvenue à discerner son objet. C'est ce qui explique comment, lorsque le moment est venu, Paul, l'ancien pharisien, n'hésite pas à *se tourner vers les gentils.*

A cette histoire de la foi religieuse dans Israël, répond celle de cette même foi chez ces chrétiens traditionnels qui ont hérité de la position occupée jadis par « le peuple de Dieu. » En effet, sans parler des indifférents et des incrédules, l'histoire du christianisme n'est-elle pas, toujours de nouveau, après le premier moment où a été réveillée la vraie foi du cœur, le retour d'une croyance religieuse purement historique ou traditionnelle, dont l'objet n'est plus autant cette *action* vivante de Dieu dont l'âme reçoit l'expérience, qu'un

*fait* divin dont la connaissance, conservée dans le dogme ou dans la coutume « sacrée, » constitue à elle seule un privilège ?

Pour « des chrétiens, » cependant, une semblable position religieuse entraîne des conséquences toutes spéciales. Non seulement ils se voient par là détournés, eux aussi, d'un rapport vivant et personnel avec Dieu lui-même, mais, leur culte et leurs usages religieux ne leur ayant pas été dictés, comme à Israël, par Dieu lui-même, ne sont pas pour eux l'occasion d'une obéissance directe au Dieu qu'ils professent honorer. De là, chez de tels hommes, un christianisme qui se réduit, ou bien à une pure superstition, ou bien à la dévotion intéressée, et par conséquent anxieuse, étroite, et orgueilleuse, du sectaire.

Un tel jugement semblera-t-il exagéré ? — Nous le demandons, cependant, sont-ils nombreux les chrétiens traditionnels qui, dans les faits révélateurs dont ils conservent pieusement le souvenir, discernent avant tout l'initiative divine qui les caractérise ? En est-il beaucoup qui soient parvenus à comprendre que la religion ne s'inaugure pas en nous par une connaissance intellectuelle, mais avant tout par l'obéissance de notre cœur, ou du principe de notre volonté, à l'Etre qui seul doit être adoré et obéi ? Est-il beaucoup de chrétiens traditionnels qui aient appris que le chemin pour parvenir ne fût-ce qu'à la *vérité* religieuse, est l'expérience que fait notre cœur de Celui qui seul est pour nous hommes la *Vérité ?*

Une semblable ignorance, cependant, est chez ces « chrétiens » chose d'autant plus grave, qu'ils occupent, au point de vue des lumières religieuses, une position spéciale. Non seulement ils possèdent, comme tous les hommes, l'expérience intérieure de la volonté divine dans la sollicitation de l'obligation morale, mais ils ont encore devant les yeux l'ensemble des actes révélateurs. En particulier, ils ont été mis en face de celui de ces actes qui en clôt le long développement ; en face de ce qui est plus qu'une révélation du nom, de la puissance, ou des intentions générales du Dieu suprême. Le chrétien traditionnel est placé devant la Personne divine elle-même ;

devant Celui qui se présente semblable à nous, accessible et même sympathique à la foi de notre cœur ; devant ce « Fils de l'homme » qui n'a pas hésité à dire à ses disciples : *Vous croyez en Dieu ; croyez aussi en moi !* — devant Celui dont *la contemplation*, à l'entendre lui-même[1], suffit pour réveiller dans le cœur de l'homme, par l'expérience directe de l'amour divin, la vie éternelle de Dieu ; — devant ce Jésus sur lequel l'apôtre, après avoir retracé dans un passage saisissant d'éloquence, l'histoire des héros de la foi dans tous les siècles, nous exhorte *à reporter nos regards* en face *de la nuée de ces témoins*, comme sur *le Chef et le Consommateur de la foi*[2].

Sans doute il faut ici distinguer, chez les adhérents du christianisme traditionnel, entre une croyance religieuse qui n'a pour objet que la seule existence historique du Christ, et cette foi en Christ lui-même, qui est un rapport vivant et actuel avec le Sauveur. Comme c'est déjà vrai pour la *vie* même de l'âme, la présence dans cette âme de la *foi* est due à une action divine dont le début n'est pas soumis à la perception de la conscience. Le croyant ne s'est pas vu naître. Il a été l'objet de cette action cachée dont le Seigneur Jésus disait aux siens : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire[3]. »

Le fait est, néanmoins, qu'à l'heure qu'il est le Seigneur n'est plus, pour beaucoup de chrétiens de tradition ou de disciples historiques de l'Evangile, ce même objet de foi qu'il a été pour les premiers croyants ; Celui dont ses apôtres ont parlé comme de *la manifestation de la vie éternelle qui repose en Dieu*[4], et comme de *Dieu manifesté en chair*. Il se peut faire que des chrétiens traditionnels s'estiment des croyants et soient même regardés comme tels, non parce qu'ils font en eux-mêmes l'expérience de « leur nouvelle naissance, » dans un rapport vivant de leur cœur avec le Sauveur, mais uniquement parce qu'ils croient au Christ comme à l'auteur d'un salut accompli tout entier dans le passé, et qui demeure pour eux un fait tour à tour ou magique ou problématique.

[1] 1 Jean VI, 40. — [2] Héb. XII, 1, 2. — [3] Jean VI, 44. — [4] 1 Jean I, 2.

C'est bien là ce qui, dans l'histoire du christianisme, fait succéder au temps où apparaît la foi vivante, ces époques dont la seule lumière n'est plus qu'un souvenir effacé de ce que fut la profession de cette foi. Dans ces époques, la foi du cœur a été remplacée par ce qui n'est plus qu'une croyance dogmatique, laquelle ne se maintenant que grâce à l'indifférence de la volonté, risque nécessairement de disparaître au premier souffle de la « critique. »

Nous avons déjà rappelé la puissance avec laquelle s'est affirmée la foi du cœur, ou la foi d'expérience, et dans les jours apostoliques et plus tard lors de « la bienheureuse Réformation. » Nous savons aussi comment, dans nos Eglises actuelles, sont apparus, d'une façon plus ou moins marquée et soutenue, les « Réveils » dont nous profitons encore à cette heure.

Mais chacun sait aussi ce qu'a été le lendemain de ces jours de vie et de ferveur. A chaque fois s'est produit ce fait,— déjà signalé plus haut, — que si la seule expérience de conscience suffit pour réveiller l'âme, elle ne saurait suffire à changer le cœur. Pour que la volonté nouvelle naisse dans l'âme, il faut que se soit produite en elle l'expérience du cœur, comme du centre non pas d'un sentiment passif mais d'un nouvel amour. Sitôt que cette expérience cesse d'avoir lieu, reparaissent, au sein même du christianisme et en face des paroles de l'Evangile, les errements qui, dans l'absence de cet Evangile, étaient ceux d'une humanité *sans Dieu et sans espérance au monde*[1].

Le fait est que nous voyons aujourd'hui de prétendus croyants ne plus même apprécier la réalité d'un Dieu, qu'ils ne connaissent encore que comme l'Auteur « des lumières naturelles. » Quant à l'expérience morale dont témoigne en eux la conscience, ou bien ces hommes n'y voient qu'une impression fortuite, ou bien, s'ils y rattachent encore l'allégation d'un « sentiment religieux, » ils ne s'en tiennent pas moins le plus souvent, pour la vie de chaque jour, à « la vertu, » au « devoir, » et surtout aux « convenances. » C'est ainsi que de prétendus « disciples de Jésus-Christ » en vien-

[1] Eph. II, 12.

nent à s'incliner devant les idéaux qu'ils se sont faits, tout comme s'inclinaient les païens eux-mêmes devant les idoles qu'ils s'étaient forgées.

Ce qui les a réduits là c'est que, comme dans le temps pour Israël, la Révélation n'est plus pour eux qu'un fait dont la seule acceptation passive est déjà regardée comme un mérite. Au lieu de voir, dans la connaissance qui leur est parvenue de cette Révélation, la preuve que Dieu les appelle à lui donner leur cœur, ils n'y voient que le fait accidentel d'une connaissance purement intellectuelle. Ce n'est pas là, pour eux, une révélation de l'amour du Dieu suprême. C'est uniquement le témoignage humain d'un fait divin, dont il s'agit non pas d'être touché mais de savoir profiter.

Il est de fait que, suivant la façon dont il est compris et reçu, l'Evangile du salut peut devenir pour l'âme humaine un poison mortel. Les « croyants » dont il vient d'être question, incapables ne fût-ce que de concevoir un amour aussi réel qu'il est *souverain*, — c'est-à-dire qu'il est indépendant de la dignité ou de l'indignité de son objet, — s'imaginant par conséquent un amour divin analogue au leur propre, — ne concluent du témoignage de *l'amour que Dieu leur révèle en Jésus-Christ*[1], que ce seul fait, qu'aux yeux de Dieu ils valent réellement mieux que le reste des hommes. Pour ces esprits-là *l'élection de Dieu* n'a pas lieu *en vue* de leur salut, elle *constitue* déjà à elle seule ce salut. Ils n'y voient pas un acte qui, provenant « du cœur de Dieu, » s'adresse avant tout et directement à leur cœur. Ils y voient ce qui, abstraction faite de l'impression qu'ils en recevraient, est déjà pour eux, à cette heure, non pas le témoignage d'un amour qui les convie au salut, mais la révélation, comme d'un fait déjà accompli, d'un salut irrévocable et positivement inadmissible. A leurs yeux l'*élu* n'est pas l'homme à qui Dieu juge bon d'adresser actuellement l'invitation de « venir à lui pour avoir la vie; » non! c'est un homme auquel Dieu fait savoir qu'il possède déjà à cette heure la vie éternelle, non pas dans la promesse de son amour, mais en vertu d'un décret définitif de

[1] *Comp*, Rom. V, 8.

sa toute-puissance. C'est un homme auquel Dieu vient parler de *grâce*, non parce qu'il le voit préparé à en être touché, mais parce que cet homme est véritablement *digne* d'en être l'objet!

Tout comme Israël oubliait que Dieu l'avait choisi par pur amour, et en dépit du fait qu'il était le dernier et le plus indigne de tous les peuples[1], de même ces chrétiens traditionnels, loin de voir, dans le fait que l'Evangile leur est parvenu, la marque d'une grâce toute divine, d'un amour qui vient les prévenir, ne pensent qu'à s'applaudir de ce qui n'est dès lors pour eux qu'un oreiller de paresse, et l'occasion de mettre de côté toute vigilance et toute crainte salutaire[2].

C'est cette religion, — dont la source est un sentiment d'intérêt propre, étranger par conséquent à la vie profonde du cœur, — que nous voyons dicter à tels ou tels guides ou docteurs de la foule, ces aspirations vagues et infécondes, ces élans d'une sentimentalité stérile, dont les émotions factices n'ont rien à dire ni aux consciences angoissées ni aux cœurs altérés de salut. C'est là ce christianisme, aussi superficiel dans son expression que dans l'expérience dont il découle, qui lasse irrévocablement notre jeunesse, tout en endormant des âmes qui, pour être réveillées à la foi en un Dieu de grâce, devaient être mises en face d'un Sauveur dont l'amour les prévient, d'un Sauveur *descendu du ciel pour donner la vie au monde.*

Sans doute il est encore, parmi les chrétiens de tradition, des hommes que rebute le vide sonore de la déclamation religieuse. Néanmoins, si cela ne provient pas chez eux d'un regard fixé sur l'objet vivant de la foi, ces hommes eux-mêmes n'échapperont aux vagues aspirations de ce « panthéisme » moderne que pour tomber dans ce qui, sous une forme « chrétienne, » renouvelle les superstitions du polythéisme qui succéda au panthéisme païen.

Non que nous fassions ici spécialement allusion à ce qui, chez des chrétiens, s'appelle encore « l'adoration des images.»

[1] Deut. VII, 7, 8; IX, 24; X, 15, etc.

[2] Jude, v. 4 : « tournant la grâce de Dieu en dissolution. »

Nous voulons, en prenant la chose de plus haut, parler d'un christianisme dans lequel ce qui n'est qu'une *pensée*, ou même qu'une *idée* « religieuse, » remplace l'adoration que Dieu lui-même vient suggérer au cœur, adoration dont tout ce qui s'appellera ensuite une pensée religieuse ne sera jamais qu'une expression plus ou moins imparfaite.

Il est vrai que comme le polythéisme s'accordait tout entier à admettre, au-dessus de l'existence actuelle des dieux inférieurs, la réalité inaccessible d'un Dieu suprême et permanent, « le monde chrétien, » lui aussi, confesse, dans son ensemble, comme « le Seigneur, » ou comme le Maître suprême des âmes, Celui qui a dit lui-même aux siens, « que lui seul est leur Maître, tandis qu'eux ils sont tous frères. » Mais, ici encore, on a substitué des autorités secondaires et inférieures, à la suprême et unique autorité de ce Maître des cœurs. On a même été jusqu'à *personnifier* ces autorités, pour les rapprocher de la confiance qu'on leur voue. C'est ainsi qu'on fait de « l'Eglise » une autorité que représentent des hommes revêtus pour cela d'un caractère sacré ; ou bien que les esprits, préoccupés avant tout des droits de leur pensée, personnifient eux aussi en quelque sorte le dogme, la tradition, ou même seulement la coutume religieuse. Moins gênantes pour la faiblesse, ou même pour les erreurs, de ceux qui s'y soumettent, moins inflexibles en face de leurs imperfections ou de leurs infidélités, ces autorités secondaires tolèrent, elles aussi, et par cela en viennent à légitimer, et même à consacrer, les préjugés et l'ignorance de ceux qui s'en contentent, et dont elles sanctionnnent pour ainsi dire de la sorte l'orgueil, l'étroitesse et même les convoitises.

Quelqu'un nous rappelle peut-être ici que, tout en se déclarant le seul Maître de la foi de notre cœur, notre Seigneur a cependant confié pour nous son témoignage à des hommes qu'il appelle « ses serviteurs. »

Ce qu'il ne faut pas oublier, cependant, c'est qu'il a si peu entendu conférer son *autorité* soit à ces témoins, soit à ceux qui nous transmettent leur témoignage, que ce « Pasteur des âmes » dit lui-même vouloir reconnaître « ses brebis » à ceci,

qu'elles « fuiraient » ceux de ces hommes dont la voix différerait pour elles de la sienne propre.

On demandera peut-être encore si ces faits, qu'on a ainsi érigés en « autorités secondaires, » ne sont pas absolument indispensables pour le maintien, dans ce monde, ne fût-ce que du témoignage historique des faits « révélateurs ? »

Cela est indubitable. Mais, tout comme l'erreur des païens était d'adorer une nature dont la vue aurait dû bien plutôt leur faire adorer l'Auteur, — de même ces « chrétiens traditionnels » donnent leur confiance aux « moyens de grâce » qui sont mis à leur portée, au lieu de savoir *s'en servir*, en ne *servant* que Celui qui leur en accorde l'usage. Il ne faut pas confondre une acceptation passive du fait historique du salut, tel qu'il nous est présenté dans les dogmes et les traditions reçues, avec la foi en l'Auteur même de ce salut. Le fait est qu'on peut fort bien recevoir le « christianisme » catholique, grec, ou protestant, sans avoir, pour cela seul, le droit de se dire un *chrétien*, dans le vrai sens de ce mot.

Qui n'aspire, en face des partis qui divisent, et parfois déchirent, notre christianisme historique, au temps où les croyants auront appris à ne *croire* qu'en Celui duquel ils se réclament tous ! le temps, par conséquent, où ils auront appris à se servir des Eglises et des traditions qu'elles conservent, sans pour cela risquer, en attachant leur *foi* à ces faits essentiellement passagers et imparfaits, de devenir des *sectaires* ; des cœurs séparés de leurs frères en Dieu, et privés pour eux-mêmes de la liberté que le Christ a acquise à ceux qui ne servent que lui seul ?

Ou bien cherchera-t-on le remède à ces divisions dans cette tiédeur de croyance dont plusieurs essaient de se contenter ? — Ce serait avoir pris pour de la largeur de cœur et pour de la supériorité de vues, ce qui n'est le plus souvent que le résultat de cette lassitude qu'engendre le spectacle des partis et le bruit de leurs contentions. Ce serait s'exposer à devoir approuver ceux-là mêmes qui en viennent, en se détachant du christianisme extérieur, à s'éloigner peu à peu du souvenir que

ce christianisme nous conserve, et de la communion avec les cœurs dont ce souvenir est demeuré le lien.

Ce qu'il faut ici c'est non pas rejeter, mais mettre à sa vraie place ce qui demeure un moyen sans doute purement temporaire. C'est surtout, — grâce à l'expérience d'une foi toujours plus vivante, — conserver en nous la place suprême, première et décisive, à une relation toujours plus personnelle avec Celui dont seule la volonté peut dominer notre volonté sans la froisser et sans l'avilir.

Ainsi donc, tout en demeurant attachés à la tradition chrétienne qui se trouve être la nôtre, aussi longtemps et pour autant qu'elle est pour nous une grâce de Dieu qui nous relie au seul Maître légitime de nos cœurs, — n'oublions jamais qu'on peut fort bien se sentir ému devant son histoire, sans l'y avoir saisi lui-même par l'expérience intime du cœur. On peut même se *presser autour de lui*, sans être arrivé à l'entendre nous dire lui-même, parce que nous aurions su ne fût-ce que « toucher le bord de son vêtement » : *Aie bon courage ! ta foi t'a sauvé !* En un mot on peut avoir *la foi à Christ*, sans pour cela posséder cette *foi en Christ*, qui est la confiance d'un cœur ému en l'amour divin ressenti dans l'amour humain de Jésus-Christ.

Allons plus loin ! Sachons nous avouer qu'il se peut que cette *foi à Christ* devienne pour notre imagination une idolâtrie qui distraira notre cœur du service de Dieu. — Lorsque, au lieu de servir un Sauveur auquel nous a conduits le désir de *faire la volonté de Dieu* [1], et qui répond à ce désir en rattachant directement notre cœur à Dieu lui-même, on s'en tient à l'idée qu'on serait parvenu à se faire de Jésus de Nazareth, sans que sa vie et son œuvre soient réellement pour notre « bonne volonté » la révélation vivante du Dieu de notre conscience, — on n'a bien alors devant soi qu'un Christ imaginaire, qu'une idole plus ou moins parée de notre imagination.

Il s'agit donc pour nous non pas autant de l'expression, ou de la forme, que de la nature essentielle, de notre foi. — Si cette foi a pour caractère d'être le don de notre cœur à Jésus-Christ, il se pourra qu'elle ait existé au dedans de nous

[1] Jean VII, 17.

longtemps même avant que nous nous rendions compte de sa présence. Précisément parce que la nature de cette foi est d'être avant tout une nouvelle direction imprimée à notre confiance, elle a ses débuts en nous dans cette sphère de vie instinctive qui précède au dedans de nous la conscience que nous en aurons, et qui n'est accessible qu'à Celui qui a créé notre cœur pour en faire son temple.

Ce ne sera donc pas par sa *profession*, ce sera toujours et avant tout par *ses fruits*, que se prouvera à nous-même la présence en nous de la foi[1]. — Lorsque, sur les bords du Jourdain, quelques jeunes galiléens se mettent, à la voix du prophète, à suivre Jésus, — bien qu'ils ne le saluent encore que du nom de « Maître ! » — c'est déjà là chez eux le début de la foi qui bientôt fera d'eux ses disciples. Lorsque, trois ans après, deux de ceux qui s'étaient attachés à lui, qui avaient entendu ses paroles et vu ses œuvres, et qui surtout l'avaient vu accomplir son œuvre suprême quand il avait devant eux quitté Gethsémané pour Golgotha, — ne voyaient encore en lui *qu'un prophète puissant en paroles et en œuvres,* c'était là déjà chez ces disciples la foi du cœur en Lui, bien que l'étranger auquel ils disaient leur anxiété s'étonnât de leur lenteur à comprendre les promesses divines. Christ lui-même n'attend pas, pour rendre la vue à l'aveugle-né, que la confiance de cet homme en sa parole fût devenue cette *foi au Fils de Dieu* qui le porta plus tard à l'adorer[2]. Il n'attend pas d'avoir entendu la confession de Pierre, pour reconnaître et soutenir sa foi lorsqu'il le voit venir à lui sur les eaux. L'aveuglement de Philippe, *qui a été si longtemps avec lui sans le connaître*, — comme le doute et les hésitations de Thomas, — ne le portent pas à douter, lui, de leur foi, mais à l'éclairer, à la raffermir et à l'encourager.

Ainsi donc cette foi, qui est la réponse que fait l'homme à une action de Dieu envers lui, a tout d'abord été produite au-dedans de lui par une première action de Dieu. Ce sont là les deux côtés, ou les deux formes, d'un seul et même fait, qui est

[1] 1 Cor. VIII, 3. « Si quelqu'un aime Dieu, il est connu de Lui. »
[2] Jean IX.

d'abord l'inauguration, puis l'activité, de la vie céleste dans l'homme devenu terrestre et mortel.

Quant à l'activité de la foi dans le croyant, c'est l'usage que fait ce croyant de l'expérience qu'il a reçue, d'une sollicitation divine exercée tout d'abord sur le centre inconscient de sa vie morale. C'est bien là ce qui seul nous explique comment il se fait que la foi, comme nous le remarquions en commençant, nous est présentée aussi bien comme le don de Dieu que comme le devoir de l'homme. C'est ce qui nous fait comprendre cette parole apostolique, *que c'est Dieu qui produit en nous, et le vouloir et l'exécution selon son bon plaisir ;* comme aussi cette prière que font les disciples à leur Maître, non pas de leur donner une foi dont ils n'auraient eu encore aucune expérience, mais *de leur augmenter leur foi.* Aussi le Seigneur leur répondit-il en leur montrant les merveilles accessibles à leur zèle et à leur fidélité dans la mesure de foi qui leur est échue.

Du moment cependant où nous avons compris que le début de l'activité de notre foi, sera toujours chez nous la conscience que nous avons d'une œuvre de Dieu déjà accomplie dans notre âme, nous en respecterons les premiers signes et en nous-même et en autrui. En particulier nous ne penserons jamais à décourager, au nom de *l'orthodoxie* par laquelle nous estimerions être arrivés à exprimer notre foi, les premiers mouvements, peut-être à peine encore conscients, par lesquels s'annoncerait, dans telle ou telle âme, la foi du cœur en Christ le Sauveur. C'est bien à propos de la foi religieuse que notre grand apôtre nous rappelle que *la connaissance passera,* que *la science enfle,* que seule la charité édifie et qu'elle est seule éternelle.

Ici nous touchons au centre même du sujet qui nous a occupés. — On sait que, dans le langage scripturaire, *l'esprit* signifie le principe caché de la vie[1]. C'est ainsi qu'il nous est dit que *comme l'esprit de l'homme connaît ce qui est dans l'homme, seul l'Esprit de Dieu connaît les choses de Dieu,* et que nous aussi ne *connaissons* les choses qui nous ont été données de

[1] Jean III, 5-8.

Dieu, que par l'Esprit de Dieu [1]. De là ce fait que la foi, ou la confiance de l'âme de l'homme en Dieu, ne peut être produite en cette âme que par cet Esprit.

Quelqu'un de ceux qui nous ont suivi jusqu'ici nous abandonnera peut-être à ce mot. Tout comme l'Evangile du Crucifié est le scandale de la croyance, l'Evangile de l'Esprit est le scandale de la pensée. — Et cela est naturel ! Les hommes qui, parce qu'ils n'ont pas apprécié l'action première, souveraine et prévenante de Dieu à leur égard, n'ont pas même été mis en face du devoir de donner à Dieu leur cœur, comme le centre et le point de départ de leur libre activité, ces hommes ne connaissent d'autre action à leur égard que celle qu'ils ont clairement appréciée et délibérément acceptée. Pour de tels hommes la seule idée d'une œuvre intérieure dont ils auraient été les objets sans le savoir, dans leur être moral, les révolte. L'admettre équivaudrait pour eux à abdiquer leur libre raison, vu que c'est là pour eux une œuvre magique, violente, indigne et de Dieu et d'eux-mêmes, et qui ne peut être acceptée que par cet « enthousiasme » qui enlève à l'homme le sens rassis de son jugement.

Ces hommes-là se trompent et sur eux-mêmes et sur Dieu. Quant à eux-mêmes, ils n'admettent l'existence de leur moi que depuis le moment où s'éveille en eux la pleine conscience de ce moi. Aussi ne conçoivent-ils aucun rapport de Dieu avec leur moi, dont ils ne soient pas nécessairement conscients.

Quant aux hommes qui sont arrivés à adorer le Dieu vivant et suprême par la soumission du principe même de leur volonté, ils sont si loin de juger de la sorte de l'œuvre intérieure accomplie par l'Esprit de Dieu sur leur esprit, que cette œuvre est l'objet de leurs désirs les plus profonds. Demandée avec instances, elle est par eux acceptée comme une grâce qui, loin de les condamner à la passivité et à l'abstention, devient au contraire en eux la source d'une activité nouvelle, puissante et assurée. Ils reconnaissent la présence en eux de cette œuvre divine, non pas à l'apparition de nouvelles lumières dans leur intelligence, mais à la réalité au dedans d'eux d'un

[1] 1 Cor. II, 10-12.

nouveau principe de volonté. En dehors de cette expérience morale, la vérité la plus sublime, l'Evangile même du salut, n'est plus, et ne saurait plus être pour eux qu'une *folie*[1].

Ces hommes-là comprennent parfaitement qu'en quittant les siens, notre Seigneur laisse, comme une grâce suprême, à leurs cœurs qu'angoissait son départ, la promesse de cet Esprit « qui témoignerait de lui en eux, et les conduirait en toute vérité [2]. »

Sans cet enseignement intérieur, qui du reste n'est qu'une nouvelle forme de l'expérience morale dont toute âme d'homme a conscience, l'Evangile lui-même devient l'occasion, pour ceux qui se bornent à en entendre le récit, d'images sans réalité et de décevantes illusions. Tout au plus en résulte-t-il pour eux, dans le fait historique du Christ une fois apparu sur notre terre, la vue plus ou moins confuse d'une énigme qu'ils se contentent de respecter à distance.

La foi du chrétien est plus et autre chose que cela ! C'est une expérience personnelle que le cœur arrive à faire de l'action par laquelle ce même « Seigneur, » qui a voulu « venir en chair, » « demeure avec les siens jusqu'à la fin du monde[3]. » Il ne s'agit donc pas pour ceux-ci d'une impression purement intellectuelle, et par conséquent aussi précaire qu'elle demeure à chaque fois facultative. Il s'agit d'une expérience profonde, intime, centrale, que Dieu lui-même a accordée à leur âme.

Quant à la *forme* de cette expérience, c'est là, comme dans l'impression de l'autorité de la loi morale, le résultat en nous d'une action divine, à laquelle notre cœur n'apprend à se soumettre librement qu'à mesure qu'il se donne à Celui dont la sainteté et la charité l'ont d'abord ému, puis vaincu, conquis et ramené.

Une foi semblable, — aussi bien dans sa genèse que dans sa nature essentielle, — demeure la confiance en ce Dieu vivant qui, après être d'abord venu à nous dans notre expérience de l'obligation morale, s'est encore mis lui-même à la portée de

[1] 1 Cor. I, 21 ; II, 16-13. Comp. Luc XXIV, 27 et 22.
[2] Jean XVI, 13.
[3] 1 Jean IV, 2 ; Mat. XXVIII, 2.

notre perception dans la personne humaine de Jésus-Christ, puis continue à entretenir avec nous, grâce au témoignage de l'Esprit de la vie et de la vérité, un rapport actuel et vivant, par l'expérience intérieure de « Celui qui est vivant. »

Nous nous sommes borné, dans ce qui précède, à considérer la foi dans sa nature et dans son objet, en montrant en Dieu lui-même l'objet vivant et actuel de la foi du cœur.

Si nous avions examiné cette même foi au point de vue de sa *confession*, ou de l'expression qu'elle revêt dans la pensée du croyant, nous aurions eu à distinguer entre ce que l'apôtre appelle *le lait*, et ce qu'il nomme *la viande solide*; c'est-à-dire entre l'acceptation avide sans doute, mais encore passive, du fait révélateur, par *l'enfant en Christ*, et le travail par lequel *l'homme fait*, ou *l'homme spirituel*, l'homme *qui possède la pensée de Christ* [1], pénètre toujours plus avant dans le sens caché de ce fait.

Nous aurions pu aussi, en nous arrêtant devant « les conséquences » de la foi pour la vie de l'âme, distinguer encore entre ce que l'apôtre nomme une foi « vaine, » ou « morte, » et la foi qui demeure pour le croyant la source et de sa justice devant Dieu et avant tout de son amour pour Dieu, ou de la vie divine de son cœur. Cela nous aurait conduit à l'étude spéciale de cette « justification par la foi » qui, dans le croyant, est la première manifestation du salut. C'est là, cependant, un sujet qui non seulement demande à être soigneusement défini, mais dont l'exposition est trop intimement liée à l'histoire de la doctrine, pour que nous puissons y toucher sans entrer dans des détails qui seraient ici hors de place. — C'est ainsi que nous aurions dû établir, non seulement que c'est à Dieu seul qu'il appartient de « justifier » l'homme, c'est-à-dire de le « déclarer juste » dans le principe même de sa volonté, mais encore que Dieu ne le fait qu'après avoir lui-même placé, puis réveillé, ce principe dans son âme, comme le germe et le point de départ de « la foi justifiante. » — Après avoir de la sorte fait voir, et dans le salut et dans la justification par la foi, un seul et même fait moral et en Dieu et dans

[1] 1 Cor. II, 15, 16.

le croyant, nous aurions dû aussi signaler les erreurs qu'entraîne la séparation de ces deux manifestations du même fait, lorsque, — comme nous le disions au début de cette étude, — en ne voyant le salut que dans la seule action historique de Dieu, on attribue à l'âme humaine l'œuvre tout entière de la justification par la foi.

Un dernier sujet aurait été celui de *l'avenir* qu'ouvre au croyant sa foi en Dieu. — Mais si le premier concerne, non pas autant le fait actuel de la foi, que l'histoire du dogme touchant cette foi, celui-ci, qui est le tableau *des grandes et précieuses promesses*, s'adresse à d'autres lecteurs, et demande à être traité pour lui-même.

---

# L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS SUR SON RETOUR

PAR

C. BRUSTON

---

D'après les Evangiles, Jésus a souvent parlé de son retour glorieux , et il l'a représenté comme prochain. Que faut-il entendre par là ? Un retour spirituel, qui eut lieu effectivement à l'époque indiquée, ou un retour matériel, qui ne s'est pas encore réalisé et qui ne se réalisera qu'à la fin du monde ? Et dans ce dernier cas, faut-il admettre que Jésus s'est trompé ou que les évangélistes nous ont mal rapporté ses paroles ? Telle est la question importante que nous voulons étudier. Il faut pour cela passer en revue les divers passages dans lesquels Jésus-Christ a exprimé sa pensée à cet égard, d'abord dans les évangiles synoptiques, puis dans l'évangile de Jean.

## I

### Textes qui ne se rapportent pas réellement au sujet.

Avant tout, écartons quelques textes des évangiles synoptiques, souvent cités dans cette question, mais qui ne s'y rapportent pas en réalité.

Dans le premier évangile, Jésus dit à ses douze apôtres en les envoyant prêcher la bonne nouvelle : « Vous n'aurez pas achevé (de parcourir) les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu. » (Mat. X, 23.) Cette parole assurément n'est pas très claire, mais il nous paraît évident qu'elle ne peut pas se

rapporter au retour de Jésus-Christ postérieur à sa mort et à sa résurrection. En effet, cette mission des apôtres se place au milieu de son ministère : ils partaient pour parcourir les villes d'Israël, d'Israël seulement (v. 6), et ils devaient bientôt revenir auprès de leur Maître après avoir accompli cette mission temporaire. La venue du Fils de l'homme dont parle Jésus devait donc avoir lieu avant le retour de ses apôtres, longtemps avant sa mort. Cette venue si prochaine ne peut être que la venue, la fondation du royaume de Dieu, de ce royaume dont Jean-Baptiste et Jésus avaient déclaré l'un et l'autre qu'il était proche. Jésus veut dire qu'avant que ses apôtres aient eu le temps de parcourir toutes les villes d'Israël, la prédiction de Daniel relative à la venue du Fils de l'homme et à la fondation du royaume messianique se sera accomplie : celui qui devait venir (XI, 3; cf. Mal. III, 1), le Messie, sera venu, se sera manifesté; le royaume des cieux, qui est proche (ἤγγικεν), qui, depuis les jours de Jean-Baptiste, « s'avance avec force » (Mat. XI, 12), aura fait enfin son apparition, se sera manifesté avec éclat, avec puissance; en un mot, l'Eglise chrétienne sera fondée. (Cf. Mat. XII, 28; Luc X, 9; XI, 20 : ἤγγικεν (ἔφθασεν) ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [1].)

M. Reuss a parfaitement compris que, dans un tel contexte, à un tel moment, cette parole ne pouvait pas se rapporter à la *parousie*. « D'abord, dit-il, Jésus n'était pas sur le point de mourir, donc il ne pouvait pas parler de revenir prochainement (dans quelques semaines ou quelques mois); ensuite, il dit ailleurs (ch. XXIV) que le monde entier doit entendre son Evangile avant la consommation du siècle. » Et cependant ce sens « absolument inadmissible » lui paraît « inévitable » : « Matthieu, dit-il, fait prédire ici à Jésus que sa *parousie* aurait

[1] C'est aussi l'interprétation de Bengel, qui renvoie au v. 7, à XI, 3 ss. et à Luc X, 1 et 9. Voyez Lutteroth, *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*; H. Meyer, *Le christianisme du Christ*, p. 67, note 5.

Baur entend par cette venue celle pour la ruine de Jérusalem (*Neutestamentliche Theologie*, p. 88), mais il considère cette parole comme inauthentique, sous prétexte que « Jésus n'a pas pu prédire sa parousie comme suivant immédiatement la ruine de Jérusalem, ainsi qu'il l'aurait fait d'après Mat. 24. »

lieu avant même que ses disciples aient eu le temps de parcourir la Palestine, c'est-à-dire de là à quelques semaines ou mois.»

Comment sortir de là? En admettant « que la forme donnée ici à une certaine prédiction de Jésus date d'une époque où les missions en pays étrangers n'avaient pas commencé et où l'on attendait le prochain retour du Messie glorifié. » C'est-à-dire en supposant : 1° que cette parole a été prononcée par Jésus peu avant sa mort ; 2° qu'il ne l'a pas prononcée sous cette forme, mais qu'au lieu des « villes d'Israël » il a parlé du monde entier ; 3° que Matthieu ou un compilateur quelconque des discours du Seigneur a transporté cette parole ainsi altérée, pour ne pas dire falsifiée, à une époque antérieure, sans s'apercevoir qu'il mettait dans la bouche du Maître une prédiction absurde et qui non seulement ne s'était pas réalisée, mais ne pouvait pas se réaliser, puisque Jésus, n'étant pas près, alors, de son départ, ne pouvait pas parler de son prochain retour. Que de suppositions, toutes plus invraisemblables les unes que les autres !... Non, Jésus a bien prononcé cette parole à cette époque et dans cette circonstance ; il ne peut pas l'avoir prononcée plus tard : plus tard il enverra ses disciples dans le monde entier, et non plus seulement dans les villes d'Israël. Or à cette époque de sa vie, nous le répétons, la venue du Fils de l'homme ne peut signifier que la venue du personnage prédit par Daniel et la fondation du royaume de Dieu. Cette venue a eu lieu du vivant même de Jésus-Christ, quelque temps au moins avant sa crucifixion. Elle avait eu lieu quand Jésus-Christ disait aux pharisiens : « Le royaume de Dieu est venu jusqu'à vous[1]. » (Luc XI, 20.)

[1] M. Colani (*Croyances messianiques*, p. 129) trouve cette parole « en contradiction flagrante avec toutes les prédictions de Jésus touchant la ruine de la nation juive et la vocation des gentils. Jésus n'a (donc) pu la prononcer. » Mais « il n'est pas difficile (!) d'en reconnaître l'origine. Quand les Judéo-chrétiens, persécutés par leurs compatriotes, au début de la grande révolte de ceux-ci, quittèrent Jérusalem pour Pella, ils durent se consoler par l'espoir que la parousie aurait lieu avant qu'ils fussent entièrement chassés de la Palestine » (!...), et c'est « l'expression de cet espoir » qui « a pénétré dans le texte sacré ! » On nous dispensera de réfuter une seconde fois de telles suppositions.

Le second texte que nous devons écarter nous a été conservé par Luc seulement (XVIII, 8) : « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il donc la foi sur la terre ? »

On pense généralement qu'il s'agit là de la venue future, du retour de Jésus-Christ ; et plusieurs exégètes y voient même une preuve de la proximité de ce retour, parce qu'il est dit, immédiatement avant, que Dieu vengera *bientôt* ses élus. Mais comprise ainsi, cette parole ne se rattache qu'artificiellement à ce qui précède. « *Dieu* fera *bientôt* la vengeance de ses élus. Au reste, quand *le Fils de l'homme* viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » Quel rapport voit-on entre ces deux pensées ? La vengeance *prochaine* des élus de Dieu n'a rien de commun avec l'incrédulité prétendue de l'Eglise *des derniers temps*.

La pensée de Jésus me semble tout autre. Il vient de dire à ses disciples qu'ils doivent (αὐτους) toujours prier et ne pas *perdre courage* (v. 1) ; il ne s'agit pas de se lasser de prier, comme on l'entend habituellement ; Jésus recommande à ses disciples de ne pas s'abandonner au découragement. (Cf. 2 Cor. IV, 1, 16 ; Eph. III, 13.) Il ne s'agit pas non plus d'un devoir général, mais d'abord et surtout d'un devoir particulier aux disciples dans les circonstances où ils se trouvaient alors : ils ne doivent pas se laisser abattre par les difficultés que la cause de Jésus rencontre, par l'opposition dont elle est l'objet de la part de ses ennemis. Jésus promet que malgré les apparences Dieu vengera bientôt ses élus s'ils crient à lui avec persévérance. Puis il ajoute : « Au reste, le Fils de l'homme étant venu trouvera-t-il donc la foi sur la terre ? » C'est-à-dire, pensez-vous donc que quand le Fils de l'homme annoncé par Daniel viendra il trouvera la foi sur la terre, que tout le monde croira en lui, qu'il ne rencontrera ni obstacles ni difficultés ? Non, vous ne pouvez vous faire une telle illusion ; vous savez bien que d'après la prophétie (Esaïe LIII, III) il doit être méprisé et rejeté des hommes.

Ainsi comprise, cette parole se rattache intimement à la péricope dont elle forme la conclusion[1].

[1] Πλην, « au reste, » montre que cette phrase ne peut guère se rap-

On voit que la parole qui la précède, souvent alléguée en faveur de la proximité du retour de Jésus-Christ : « Dieu fera bientôt (ἐν τάχει) la vengeance de ses élus, » ne dit absolument rien de pareil[1]. Cette vengeance ne coïncide nullement avec la venue du Fils de l'homme dont il est question immédiatement après. Cette vengeance prochaine fait sans doute allusion à la ruine du judaïsme et du paganisme, qui eut lieu en effet bientôt après et que Jésus prédit aussi comme prochaine dans son discours eschatologique (Mat. XXIV, 15-34), tandis que la venue du Fils de l'homme dont il parle ensuite et lors de laquelle le Fils de l'homme ne devait trouver qu'incrédulité et opposition, ne peut désigner, comme nous venons de le dire, que sa venue il y a dix-huit siècles, sa manifestation comme Messie au milieu de son peuple.

Comment pourrait-elle désigner sa venue *future*, soit que

porter à ce qui précède immédiatement. (Dans ce cas,il y aurait ὅτ.) Cf. Luc XIX, 27.

[1] D'après M. Godet et d'autres, cette expression ne signifierait pas ici et Rom. XVI, 20, *bientôt*, ce qui serait en contradiction avec XVII, 22 (et avec tous les textes qui annoncent pour l'Eglise une longue période de développement), mais *rapidement :* Dieu vengera rapidement ses élus (quand le moment sera venu !...). Eh ! qu'importe qu'il les venge alors rapidement ou lentement ? L'important, c'est qu'il ne tarde pas. Ἐν τάχει est évidemment le contraire de μακροθυμεῖ (Weiss). Or il est très vrai que cela serait en contradiction avec XVII, 22, et avec tout l'enseignement de Jésus-Christ sur le royaume de Dieu, si cette vengeance devait coïncider avec la parousie. Mais où voit-on qu'il doive en être ainsi ? Quand même la venue du Fils de l'homme mentionnée tout de suite après serait la parousie, — ce qui n'est pas, — qu'est-ce qui forcerait à l'identifier avec le temps prochain de la vengeance des élus ? Rien absolument.

Jésus a vu Satan tombant du ciel ; saint Paul espère que Dieu l'écrasera bientôt (Rom. XVI, 20) ; l'auteur de l'Apocalypse le voit précipité dans l'abîme pour mille ans au moment de la chute de l'empire romain qui est aussi celui de la venue (spirituelle) de Jésus-Christ. Notre texte dit essentiellement la même chose : Dieu va bientôt délivrer ses élus des puissances qui les oppriment ; c'est dire qu'il renversera bientôt le monde antique et fondera à sa place le royaume de Dieu, l'Eglise chrétienne. Cela a eu lieu : Jésus-Christ ne s'est pas trompé. Quant à sa parousie, ou venue pour le jugement, l'époque en est incertaine. (Mat. XXIV, 36 ss.)

celle-ci coïncide avec l'extension de l'Eglise dans le monde (Mat. XXIV, 30 ss.), comme nous le pensons, soit qu'on la place à la fin du monde, au moment du jugement dernier, comme on le fait habituellement ? A la première de ces époques il devait trouver et il a effectivement trouvé la foi : des milliers d'âmes se sont converties dans l'empire romain et dans le monde entier. A la seconde, suivant l'opinion commune, il paraîtra comme juge, et il ne s'agira plus alors de croire ou de ne pas croire.

Mais, dira-t-on, l'Eglise sera peut-être tombée alors dans un état d'indifférence et d'incrédulité. Jésus prévoit en effet que dans la suite des temps « de faux prophètes s'élèveront et que la charité de beaucoup se refroidira. » (Mat. XXIV, 10-12.)

Mais d'abord il parle de ces erreurs et de ce refroidissement de la charité des fidèles comme contemporains des persécutions dont ils seront l'objet « de la part de toutes les nations » (τότε, v. 10), et rien n'indique que cet état d'indifférence doive durer jusqu'à la fin du monde [1].

Ensuite il y a une grande différence entre cet état d'*indifférence* et d'*erreur* de la plupart (τῶν πολλῶν) et le *manque absolu de foi* dont il est question dans saint Luc. Enfin dans les passages où l'on croit généralement que Jésus parle de la fin du monde et du jugement dernier, il dit que l'un sera pris et l'autre laissé (Mat. XXIV, 40 ss.) ; les dix vierges, à supposer qu'elles représentent l'Eglise des derniers temps, s'assoupissent toutes, il est vrai ; mais enfin la moitié d'entre elles sont sages, ont de l'huile dans leurs lampes et entrent avec l'Epoux dans la salle des noces. Quant aux cinq folles, elles sont coupables de négligence, non d'incrédulité : elles se hâtent au contraire d'aller chercher de l'huile ; seulement il est trop tard. « Le Fils de l'homme trouvera-t-il la foi sur la terre ? »

[1] Weiss et M. Godet citent aussi le texte où il est dit qu'il en sera à la fin du monde (?) comme aux jours de Noé, où l'on mangeait, buvait, se mariait, achetait, vendait, etc. (Luc XVII, 26 ss.) Mais ces expressions ne peuvent désigner un état d'incrédulité ou d'immoralité ; elles marquent seulement un état de *sécurité*, où chacun vaque sans crainte à ses affaires.

ne peut donc se rapporter ni à la venue *prochaine* du Fils de l'homme prédite par Jésus-Christ, ni à celle qu'on place arbitrairement *à la fin du monde*. Cette parole se rapporte donc nécessairement à sa *première* venue.

On cite aussi quelquefois Mat. XXIII, 39 (= Luc XIII, 35), où Jésus dit aux Juifs : « Vous ne me verrez plus, dès maintenant, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Mais, comme dit fort bien M. Colani, « il n'y a pas dans ce passage la plus légère allusion à un retour visible de Jésus[1]. » Ce texte se rapporte manifestement à la conversion future des Juifs (cf. Rom. IX-XI; Apoc. XI), qui un jour reconnaîtront en Jésus le Messie, Celui qui devait venir (ὁ ἐρχόμενος Mat. XI, 3), et, au lieu de le maudire, comme leurs ancêtres, le béniront au nom du Seigneur. Jusque-là les Juifs ne reverront plus Jésus ; mais alors ceux d'entre eux qui se convertiront le verront spirituellement (cf. Jean XIV, 18 ss.). Ce texte ne se rapporte donc nullement au retour de Jésus-Christ, mais à la conversion future des Juifs, à une époque indéterminée.

## II

## Proximité de la venue glorieuse de Jésus-Christ.

Après avoir écarté ces textes, qui n'ont rien de commun avec notre sujet, examinons maintenant ceux dans lesquels Jésus annonce réellement son retour prochain et glorieux.

1. A une époque indéterminée de son ministère, mais antérieure à son dernier voyage à Jérusalem, Jésus déclare à ses disciples que « le Fils de l'homme va venir dans la gloire de son Père avec ses anges et qu'alors il rendra à chacun selon sa conduite. » Et il ajoute que cette « venue du Fils de l'homme dans sa royauté, » dans son pouvoir royal, est prochaine, que quelques-uns de ses auditeurs en seront encore témoins : « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici présents ne goûteront point la mort qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant dans sa royauté. » (Mat. XVI, 27 s. et parall[2].)

[1] *Croyances messianiques*, p. 132.

[2] Ces deux versets parlent bien de la même venue. Le premier doit se traduire, avec Keil : « Le Fils de l'homme « *va* venir, » plutôt que « *doit*

2. Dans la parabole des mines (Luc XIX, 11-27), prononcée peu avant l'entrée de Jésus à Jérusalem lors de son dernier voyage, il se représente sous l'image d'un homme de grande naissance qui s'en va « dans un pays éloigné (le ciel) pour recevoir un pouvoir royal et revenir, » évidemment peu après. Il ordonne en partant à ses serviteurs de faire valoir les mines qu'il leur confie « jusqu'à ce qu'il revienne » (ἕως ἔρχομαι) : son retour est donc prochain. Il revient en effet après avoir reçu la royauté (ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν), fait rendre compte à ses serviteurs, récompense les uns, punit les autres et fait égorger ses ennemis en sa présence. Jésus annonce donc clairement qu'il reviendra bientôt ; mais il faut auparavant qu'il aille dans un pays lointain (le ciel) pour recevoir la royauté, tandis que les disciples s'imaginaient que le royaume de Dieu allait paraître *tout de suite* (παραχρῆμα, v. 11) et ne prévoyaient pas la mort sanglante de leur Maître.

Remarquons que son retour coïncide avec la récompense des serviteurs fidèles, le châtiment des infidèles *et la ruine de Jérusalem*, que Jésus a si souvent prédite pour une époque prochaine, — « Je vous le dis en vérité, tout cela viendra sur cette génération » (Mat. XXIII, 36), etc., — en parfaite conformité avec l'histoire. Toutes les prédictions de la ruine de Jérusalem confirment donc la proximité de la venue glorieuse du Fils de l'homme.

3. Dans le grand discours prophétique, cette venue glorieuse

venir » (μέλλει), comme on le traduit généralement ; car il motive la promesse du v. 25 : « Celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la retrouvera. » Il la retrouvera *bientôt*, car le Fils de l'homme ne tardera pas (μέλλει) à revenir pour rendre à chacun selon sa conduite.

L'interprétation que Rothe donne de ces textes (*Dogm.* III, p. 309) est vraiment incroyable. Il ne s'agirait pas là de la mort du corps, mais de celle de l'âme (!), et Jésus voudrait dire que ses disciples ne mourraient point (spirituellement) jusqu'à l'établissement du règne de mille ans sur la terre ! Et c'est seulement à *quelques-uns* (τινες) de ceux qui l'entendaient que Jésus promettait cela ! Ce n'est pas malheureusement le seul texte des évangiles que ce grand théologien ait violenté pour y faire entrer de force ce règne de mille ans *terrestre*, dont il n'est pas même question dans l'Apocalypse.

sur les nuées du ciel est représentée comme *suivant immédiatement* (εὐθέως) la ruine du judaïsme (Mat. XXIV, 29 ss.), tandis que la parabole des mines, nous venons de le voir, la représente comme *antérieure* à cette ruine. Que faut-il en conclure, si ce n'est qu'elle commencera *avant* et se prolongera *après* la destruction de Jérusalem ?

On a essayé, pour échapper à cette conclusion, de soutenir que la grande affliction décrite par Jésus-Christ (v. 15-28) ne se rapporte pas à la ruine de Jérusalem, mais à un avenir lointain. C'est ce que fait par exemple Kliefoth, qui veut qu'à partir du v. 7 il ne soit plus question de la ruine prochaine de Jérusalem, mais des signes de la parousie future (*Christl. Eschatologie*, p. 131). Et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il allègue en faveur de son opinion le γαρ qui relie intimement le v. 7 au précédent[1]. Mais quand on lit ces deux versets l'un à la suite de l'autre : « Vous entendrez parler de guerres ; *car* une nation s'élèvera contre une autre, » etc., qui peut raisonnablement supposer que le premier se rapporte à un avenir prochain et le second à un avenir lointain ? Qui ne voit qu'il s'agit dans l'un et dans l'autre des mêmes événements ? Et d'ailleurs, tout ce qui suit ne fait-il pas manifestement allusion à la ruine de Jérusalem : « Quand donc vous verrez l'abomination de la désolation dont Daniel a parlé établie dans le lieu saint, — alors que ceux qui seront en Judée fuient aux montagnes. Priez que votre fuite n'ait pas lieu en hiver ni un jour de sabbat, » etc. Qui croira que tout cela ne se rapporte pas à la ruine de Jérusalem, mais à la fin du monde ? On oublie enfin, quand on soutient une telle interprétation, que Jésus a partout annoncé son retour comme prochain et qu'un peu plus loin il ajoute : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient arrivées » (v. 34). Et malgré cette affirmation solennelle, on veut transporter toutes ces choses à la fin du monde ! Que dire d'une telle exégèse ?

4. Enfin, dans la réponse de Jésus au grand-prêtre, nous voyons que cette venue sur les nuées du ciel commencera plus

[1] Kliefoth rattache ce γαρ à la fin du verset précédent ; ce ne sera pas encore la fin, car (peu avant la fin) une nation, etc.

tôt encore, qu'elle commence au moment même où Jésus parle : « Je vous le dis, *dès maintenant* (ἀπ' ἄρτι ou ἀπὸ τοῦ νῦν) vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance (divine) et venant sur les nuées du ciel. » (Mat. XXVI, 64 et parall [1].)

Voilà quatre textes qui se confirment l'un l'autre et dans lesquels Jésus a prédit son retour comme prochain, comme très prochain, tandis qu'il n'y en a aucun où il le représente comme lointain.

On a souvent prétendu que ses paroles ne nous avaient pas été fidèlement rapportées, parce qu'il ne pourrait pas s'être aussi grossièrement trompé ni s'être mis en aussi flagrante contradiction avec lui-même. Nous verrons tout à l'heure qu'il ne s'est ni trompé ni mis en contradiction avec lui-même. Mais il faut d'abord signaler l'arbitraire d'une telle supposition. S'il n'y avait qu'un ou deux textes où cette idée fût exprimée, un pareil procédé, sans être légitime, ne paraîtrait peut-être pas très audacieux ; mais il y en a au moins quatre, confirmés par tous les textes relatifs à la ruine de Jérusalem, et parmi eux la parabole des mines et la réponse au grand-prêtre, dont la critique la plus hardie n'oserait, je m'assure, contester l'authenticité. Il faut donc renoncer à toute certitude historique ou reconnaître que Jésus-Christ a prédit son retour comme prochain. D'autant plus que toute l'Eglise primitive l'a compris ainsi.

## III

## Impossibilité du sens matériel.

Mais qu'a-t-il entendu par ce retour glorieux sur les nuées du ciel ? Faut-il prendre cette locution à la lettre ? S'agit-il d'un retour visible, personnel, corporel ? On l'a souvent prétendu, et ceux-là même qui ne croient pas que Jésus ait pu se faire une telle illusion pensent, en général, que la plupart des textes que nous venons de citer ne peuvent s'interpréter autrement ; seulement, ils supposent que Jésus ne les a pas pro-

[1] Prétendre, comme Kliefoth et d'autres, que *dès maintenant* se rapporte seulement à la séance à la droite de Dieu et non à la venue glorieuse, est une échappatoire vraiment indigne d'un exégète un peu sérieux.

noncés sous cette forme, ce qui, nous venons de le dire, n'est pas admissible.

1. Montrons d'abord que Jésus ne peut pas avoir fait une telle prédiction, non seulement parce qu'il se serait grossièrement trompé (cet argument ne convaincrait pas tout le monde), mais aussi et surtout parce qu'elle serait en contradiction avec tout le reste de son enseignement.

M. Renan le reconnaît lui-même : « Dans beaucoup de cas, dit-il, Jésus se sert de manières de parler qui ne rentrent pas du tout dans la théorie apocalyptique[1]. »

Mais personne n'a fait ressortir avec plus de force cette impossibilité morale que M. Colani, dont nous ne saurions mieux faire que de reproduire ici les paroles :

« Cette répugnance, dit-il, — la répugnance à croire que Jésus ait annoncé son retour glorieux et prochain sur les nuées du ciel, — est bien naturelle, indépendamment même de tout respect religieux pour la personne de Jésus et de toute opinion théologique. Au point de vue historique (simplement), cette répugnance paraît très justifiée. La notion si exclusivement spirituelle que Jésus se fait du royaume de Dieu ; sa certitude que ce royaume de Dieu est déjà fondé; l'autorité toute morale qu'il réclame ; la signification purement religieuse des noms qu'il se donne; le soin avec lequel il évite de prendre les titres messianiques de Fils de David et de Fils de Dieu; la transformation complète qu'il opère dans le type du Messie lorsqu'il consent à s'approprier ce type ; tout cela, il faut bien l'avouer, est en contradiction manifeste avec les opinions apocalyptiques qui lui sont attribuées. Si rien n'était plus grand à ses yeux que de servir et de souffrir et de mourir, — et c'est bien là l'une des idées fondamentales de l'Evangile, — n'est-il pas évident que la mort devait être le but suprême de sa mission ? Au Calvaire tout allait être véritablement accompli. Il ne restait plus rien à ajouter à son œuvre ; elle était parfaite. Pourquoi reviendrait-il sur la terre ? Pour triompher, pour vaincre par la force, lui qui veut vaincre par la faiblesse et la résignation ? Quoi ! il se serait considéré comme son propre

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 283.

précurseur, précurseur humble et doux d'un Messie violent et terrible! Sa vie aurait été la préface chrétienne d'un poème juif! Conçoit-on une pareille contradiction dans un cœur humain? Vous trouvez impossible de vous représenter le Christ de la théologie orthodoxe avec sa nature divine et sa nature humaine. Mais en vérité, le Jésus de la critique moderne n'est guère plus un, ce me semble, ni plus réel. Ses croyances, ses désirs, ses sentiments, tout est double en lui.

« Trouvera-t-on dans l'enseignement religieux de Jésus une seule ligne qui ne contredise pas implicitement ou explicitement un pareil espoir (l'espoir que Dieu exterminerait bientôt les ennemis de Jésus et puis l'établirait roi d'un vaste empire dont Jérusalem serait la capitale)? Il serait vraiment absurde de le lui prêter. Rien n'a été plus éloigné de sa pensée que la fondation d'une théocratie politique. — A-t-il pu, lui, l'homme de douleur, l'homme de l'Evangile, a-t-il pu désirer revenir du ciel avec les armées du Très-Haut pour exterminer les Romains et fonder un empire hiérosolymite[1]? »

M. Colani en conclut que le discours eschatologique n'est pas de Jésus-Christ, mais a été composé plus tard par quelque chrétien, vers l'an 70. Cette supposition arbitraire ne suffit pas; il faut rejeter aussi comme inauthentiques toutes les autres paroles de Jésus où il est question de son prochain retour. Seulement, quand on aura fait cela, comment expliquera-t-on la formation d'une telle croyance au sein de l'Eglise primitive[2]?

[1] *Croyances messianiques*, p. 99 ss. M. Colani suppose que c'était là l'espoir de l'auteur de l'Apocalypse. Nous croyons que c'est une erreur. Jean attendait, comme son Maître, un retour *spirituel* de Jésus-Christ. Voir notre article sur le Millénium (*Revue théologique* de Montauban, 1884), ou nos *Etudes sur l'Apocalypse*.

[2] La désinvolture avec laquelle bon nombre de critiques allemands, Hilgenfeld, Keim, Weiffenbach, etc., traitent les évangiles et déclarent inauthentiques les paroles attribuées par eux à Jésus-Christ est vraiment effrayante. On s'étonne parfois de la hardiesse des critiques de l'Ancien Testament qui distinguent plusieurs sources différentes dans le Pentateuque ou contestent l'authenticité de tel ou tel discours prophétique : les plus grandes hardiesses relatives à l'Ancien Testament sont des

M. Reuss a bien compris aussi que Celui qui avait prononcé les admirables paraboles du grain de sénevé, du levain, etc. ne pouvait pas avoir prédit la fin du monde pour un avenir si rapproché ; il a senti combien « il serait téméraire de le traiter de visionnaire et d'enthousiaste, alors que tant de paroles incontestablement authentiques constatent son admirable sagacité et sa merveilleuse pénétration à l'égard des destinées réservées à sa cause. » Et il suppose que « nous ne sommes pas bien renseignés sur ce qu'il a dit, » soit que Jésus n'ait « pas du tout prononcé des paroles telles que » celles du discours eschatologique, soit plutôt que « ce qu'il a pu dire ait été imparfaitement compris » de ses auditeurs[1].

Cette dernière supposition est beaucoup plus vraisemblable. Il faudra seulement examiner si, à côté et peut-être à la place des auditeurs de Jésus, il ne serait pas bon de mettre les commentateurs eschatologiques.

On sait que Jésus a plus d'une fois prédit la destruction du judaïsme et la vocation des Gentils : « Le royaume de Dieu vous sera ôté, disait-il aux Juifs, et il sera donné à une nation qui en portera les fruits[2]. » Eh bien ! « est-il admissible, dit fort bien M. H. Meyer, que Jésus ait cru et annoncé qu'à l'inverse de l'économie judaïque, — de cette économie *préparatoire* qui a duré des siècles, — l'économie *définitive*, l'ère de la nouvelle alliance qui a été scellée du sang du Fils unique du Père, aurait la durée d'une génération humaine, c'est-à-dire quelque chose comme trente ans environ[3] ? »

Mais il y a plus. Il prédit que Jérusalem sera foulée aux pieds par les païens jusqu'à ce que *les temps* des nations soient accomplis (Luc XXI, 24), par conséquent pendant un temps assez long : remarquez le pluriel !

Ces temps des nations sont évidemment l'époque pendant

jeux d'enfant en comparaison de celles qu'on se permet sur le terrain des évangiles. C'est là surtout que s'exerce à son aise et prend ses coudées franches ce que M. Delitzsch a si bien nommé la critique *vandale*.

[1] *Synopse*, p. 610. Voir aussi p. 401.

[2] Mat. XXI, 43, XXII, 8 ; Marc XII, 9.

[3] *Le Christianisme du Christ*, p. 206.

laquelle le royaume de Dieu, ôté aux Juifs, devait être donné à d'autres peuples (Mat. XXI, 43). Jésus a donc prédit (et qui n'admirerait la profondeur de son regard prophétique?) qu'à la suite de la destruction de la nationalité juive, l'Evangile se répandrait chez tous les peuples du monde. Alors seulement devait venir la fin (Mat. XXIV, 14). Son retour prochain coïncidant avec la ruine du judaïsme ne coïncide donc nullement avec la fin du monde[1].

Comment croire aussi que Jésus ait prédit en même temps qu'il allait s'asseoir à la droite de Dieu *jusqu'à* ce qu'il eût triomphé de *tous* ses ennemis (Mat. XXII, 44, XXVI, 64), et, d'un autre côté, qu'il allait bientôt revenir pour la fin du monde ? Le triomphe sur *tous* ses ennemis, la prédication de l'évangile à *toutes* les nations, les persécutions des chrétiens par toutes les nations (Mat. XXIV, 9, 14), l'apparition d'un grand nombre de faux prophètes (v. 11), le refroidissement de la charité de la plupart des chrétiens eux-mêmes (v. 12), assurément, tout cela exigeait plus que l'intervalle d'une génération.

Si la promesse de la venue du Fils de l'homme dans la gloire avait le sens extérieur et matériel qu'on lui donne si souvent, elle devrait se retrouver dans les dernières paroles de Jésus à ses disciples, après la résurrection. Or, à ce moment suprême, où il les envoie prêcher l'Evangile à toutes les nations, que leur dit-il pour les encourager et leur donner l'assurance du triomphe ? Qu'il va revenir bientôt sur les nuées du ciel pour fonder sur la terre (!) le royaume messianique avec les quelques juifs et les quelques païens qu'ils auront pu convertir d'ici là, ou pour introduire dans le ciel (Weiss) ces quelques juifs et ces quelques païens et livrer tout le reste à la destruc-

[1] Weiffenbach (*Der Wiederkunftsgedanke Jesu*, 1873, p. 62 ss.) s'efforce d'affaiblir la portée de cette parole en l'attribuant à l'évangéliste Luc, qui paraît avoir en effet modifié en divers endroits le discours eschatologique. Mais les passages analogues de Matthieu (XXI, 43, XXII, 8, XXIV, 14) et de Marc (XII, 9, XIII, 10) confirment le sens général de la parole conservée par Luc. Jésus ne l'a peut-être pas prononcée dans cette circonstance, mais il avait dit essentiellement la même chose plusieurs fois précédemment.

tion ?... Un rabbin aurait peut-être tenu ce langage. Mais qui ne sent combien il serait étrange dans la bouche de Jésus-Christ, et en contradiction avec tout son enseignement ? Non, Jésus ne leur dit rien de pareil. Voici ce qu'il leur dit : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez et instruisez toutes les nations, les baptisant, etc., leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle. » (Mat., fin.) Et il entre immédiatement en possession de cette toute-puissance, grâce à laquelle les apôtres, ses envoyés, vont convertir le monde. Ces paroles, qui concordent si bien avec l'interprétation figurée de la venue glorieuse du Fils de l'homme sont en contradiction flagrante avec l'interprétation eschatologique. En effet, cette toute-puissance que Jésus possède, il ne dit pas qu'il va la manifester au monde d'une manière matérielle, mais qu'il va la communiquer à ses disciples en étant avec eux constamment, en sorte qu'ils pourront accomplir l'œuvre immense et surhumaine dont il les charge. Sa présence est donc une présence spirituelle.

« On ne trouve point de discordances, de contradictions internes dans l'enseignement de Jésus, dit encore fort bien M. H. Meyer; il y règne une admirable *logique intérieure* et une magnifique *unité*[1]... »

Qui ne sent, au contraire, que, s'il avait prédit son retour prochain dans ce sens matériel, il se serait mis en contradiction avec lui-même, avec sa notion si spiritualiste du royaume de Dieu, avec les paraboles du levain, du grain de sénevé, de la semence qui pousse peu à peu sans qu'on sache comment, de l'ivraie, du filet, avec sa prédiction de la vocation des Gentils succédant à la ruine du judaïsme, avec sa déclaration que la fin du monde ne viendra que lorsque l'Evangile aura été prêché à toutes les nations, enfin avec tout ce qu'il y a de plus certain et de plus beau dans son enseignement ?

2. On l'a contesté parfois, mais pour cela il a fallu tordre les textes les plus clairs afin de les faire cadrer de force avec l'idée d'un retour matériel et prochain ; il a fallu altérer gra-

[1] *Le Christianisme du Christ*, p. 214.

vement la notion si spiritualiste de Jésus sur le royaume de Dieu et l'idée même qu'il se faisait de son œuvre.

Ainsi, l'un des plus récents historiens de la vie de Jésus, M. B. Weiss, assure que « Jésus n'a jamais pensé que son œuvre fût destinée au monde en général, comme nous l'entendons aujourd'hui, parce qu'il ne pouvait la comprendre que sous la forme qui lui était donnée par l'Ancien Testament[1]. » « Si Israël avait réalisé sa vocation, ajoute-t-il, il serait devenu le médiateur, pour tous les peuples, du salut apporté par le Messie ; sinon, ce salut devait passer, sans l'intermédiaire d'Israël, aux peuples qui en rempliraient les conditions. Mais cela ne pouvait pas retarder la réalisation des décrets divins... Dès qu'Israël s'était définitivement décidé contre le vrai Messie et était ainsi devenu mûr pour le jugement, rien ne s'opposait plus à la réalisation du but suprême de la mission de Jésus, à la glorification céleste (de l'humanité), à laquelle le reste d'Israël aurait seul part, avec les disciples gagnés dans l'intervalle dans le monde païen. »

Il résulte de cette page alambiquée que le salut du monde dépendait de la fidélité du peuple d'Israël. S'il avait cru en Jésus-Christ, il aurait lui-même communiqué le salut aux autres peuples ; s'il n'y croyait pas, il devait immédiatement être anéanti et avec lui l'univers entier, les astres aussi bien que les hommes, tout, excepté les quelques élus qui auraient cru en Jésus-Christ dans l'espace d'une génération.

Et c'est là le personnage qu'on nous représente comme le Sauveur du monde !... Voilà les rêves chimériques, insensés, qui, d'après le théologien de Berlin, hantaient le cerveau de celui qu'il adore avec nous comme son Rédempteur ! Et il assure que « ce n'était pas là une erreur insensée (ein blœder Irrthum), que cette combinaison était seule possible pour Jésus, s'il croyait réellement aux promesses des prophètes[2]. »

On demeure stupéfait en face de pareilles affirmations. Quoi ! ce n'était pas là une erreur ! une erreur monstrueuse ! Que faudra-t-il donc appeler de ce nom ? Mais, nous dit M. Weiss,

[1] *Leben Jesu*, II, p. 483.

[2] De même Keim, *Geschichtl. Christus*, p. 46.

cette erreur, si vous voulez absolument lui donner ce nom, était inévitable ; c'était la conséquence nécessaire de la foi de Jésus aux promesses des prophètes. — C'est ce qu'il faudrait démontrer. Les prophètes avaient prédit qu'un jour tous les peuples du monde se convertiraient au culte du vrai Dieu. Jésus croyait évidemment à cette promesse, aussi bien qu'aux autres ; il avait conscience d'être venu pour l'accomplir. Et il se serait imaginé que l'accomplissement de cette promesse dépendait absolument de la fidélité d'Israël, en sorte que si la majorité de ce peuple ne l'acceptait pas à bref délai comme le Messie, il n'y avait plus rien à faire qu'à détruire Israël, le monde et l'univers tout entier ! Et vous appelez cela croire aux promesses des prophètes !... Nous nommons cela, nous, désespérer de leur réalisation ; et c'est au nom même de la foi de Jésus au contenu essentiel de la prophétie que nous repoussons avec indignation, et non sans une certaine impatience, des théories aussi contraires au bon sens que dangereuses pour la foi[1].

« On peut tout au plus s'étonner, ajoute notre auteur, que Jésus, qui prévoyait cependant un passage du royaume de Dieu des Juifs aux Gentils, n'ait pas pensé qu'un délai plus long serait au moins accordé à ceux-ci pour leur conversion et pour la réalisation du salut parmi eux. » Oui, cela nous étonne beaucoup, en effet, surtout quand nous pensons aux paraboles du levain, du grain de sénevé, etc. et en général à tout son enseignement sur la nature du royaume de Dieu. « Mais il ne faut pas oublier, ajoute pour se rassurer notre théologien, que les idées de Jésus et de ses contemporains sur l'étendue du monde étaient tout autres que les nôtres, que Paul, plus de dix ans avant la ruine de Jérusalem, voyait déjà l'Evangile annoncé dans le monde entier[2] (Rom. I, 8 ! ?). Mais on doit surtout réfléchir que, bien que Jésus comptât sur la

[1] Voir aussi Gess (*Christi Person u. Werk*, I, p. 243 ss.,) qui relève la *liberté* de Jésus à l'égard de l'Ancien Testament, et Weiffenbach, *Wiederkunfstgedanke Jesu*, p. 422 ss.

[2] Il s'agit là de la foi des Romains, et c'est une locution populaire, comme quand nous disons : Tout le monde le sait.

conversion de nombreux individus hors de la théocratie israélite (Jean X, 16, XII, 32), cependant les expériences qu'il avait faites dans son peuple, préparé à sa venue depuis des siècles, laissaient peu d'espoir pour les autres peuples en général, qui n'avaient pas eu une telle préparation ; et le triomphe historique du christianisme, comparé aux espérances de Jésus, ne nous autorise pas à l'accuser de pessimisme ; car il a toujours été vrai que s'il y a beaucoup d'appelés, il y a peu d'élus (Mat. XXII, 14). »

Voilà donc comment Jésus croyait aux promesses des prophètes ! Les prophètes avaient prédit la conversion de tous les peuples du monde ; mais l'incrédulité d'Israël ne lui permettait guère d'espérer qu'une telle promesse pût se réaliser !... La promesse des prophètes s'est réalisée dans une très grande mesure et tout indique que le christianisme est la religion définitive et universelle de l'humanité ; mais Jésus n'a pas eu tort de désespérer de sa réalisation !... Il a annoncé lui-même que le royaume de Dieu passerait des Juifs aux Gentils ; mais cela voulait dire seulement que quelques individus isolés se convertiraient parmi les païens pendant l'espace d'une génération !... Est-ce assez de contradictions !

M. B. Weiss a le courage ou l'audace d'affirmer aussi qu'aucune parole de Jésus n'est en contradiction avec l'idée de son retour personnel et prochain, et que c'est nous qui « *ex eventu* mettons dans les paraboles du grain de sénevé et du levain l'idée d'un développement de plusieurs siècles[1]. »

Il assure enfin qu'en annonçant son retour prochain Jésus ne s'est pas trompé, parce qu'il a déclaré ailleurs que personne, pas même lui, mais Dieu seul en savait le jour et l'heure (p. 308).

Ainsi donc Jésus aurait solennellement déclaré qu'un événement dont il ne savait ni le jour ni l'heure aurait lieu avant la fin de la génération contemporaine !... Et l'on s'imagine défendre le caractère moral du Seigneur par de tels procédés. Mieux vaudrait mille fois avouer qu'il s'est trompé : une erreur après tout n'a rien de déshonorant quand elle est involontaire.

[1] *Leben Jesu*, II, p. 305.

Tandis qu'affirmer solennellement[1] ce qu'on ne sait pas, c'est tromper sciemment; et affirmer en avouant qu'après tout on n'en sait rien, c'est le comble de la légèreté, pour ne pas dire de l'absurdité.

M. Weiss ne paraît pas s'en apercevoir, car il a l'intention « d'écarter *a priori* tout ce qui mettrait en suspicion le caractère moral de Jésus[2], » et il va jusqu'à dire un peu plus loin à propos d'un discours de Jésus contenu dans l'Evangile de Luc[3] : « Précisément parce que le discours avait débuté par la possibilité du retard de la parousie (Luc XVII, 22), il se termine par la promesse renouvelée de l'exaucement prochain » (des élus, XVIII, 8). Quelle est donc cette nouvelle manière de raisonner ! C'est parce que son retour pourrait être retardé et qu'il le prévoit, c'est *précisément pour cela* que Jésus affirme qu'il aura lieu bientôt ! C'est parce qu'il n'en sait ni le jour ni l'heure qu'il affirme à plusieurs reprises qu'il aura lieu avant la fin de la génération contemporaine ! Cela se lit en toutes lettres dans l'une des plus récentes Vies de Jésus publiées en Allemagne ! Je ne crois pas qu'il fût possible à un Français d'écrire une phrase semblable.

Voilà où l'on aboutit quand on ne veut pas reconnaître le caractère figuré de la venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel. On est obligé de sacrifier au prétendu enseignement eschatologique de Jésus-Christ les principes les plus essentiels de la religion qu'il a fondée (Weiss), ou de nier arbitrairement l'authenticité d'un nombre considérable de ses paroles (Colani, Reuss, etc.), à moins qu'on ne préfère avouer qu'il s'est mis en contradiction avec lui-même.

3. Et c'est, en effet, à quoi se sont résolus deux autres historiens célèbres de la vie de Jésus. M. Renan croit que « Jésus accepta les idées apocalyptiques généralement répandues chez ses contemporains. » (p. 281.) Mais en même temps, il a compris, il a voulu, il a fondé le vrai royaume de Dieu, le royaume de l'esprit,... ce royaume qui, comme le grain de

[1] Ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Mat. XVI, 28 ; XXIV, 34 ; XXVI, 64.
[2] *Leben Jesu*, I, p. 184.
[3] *Ibid.* II, p. 486.

sénevé, est devenu un arbre qui ombrage le monde.... A côté de l'idée fausse, froide, impossible d'un avènement de parade, il a conçu la réelle cité de Dieu, la « palingénésie » véritable, le sermon sur la montagne,.... la réhabilitation de tout ce qui est humble, vrai et naïf. » (p. 282.)

Keim va plus loin encore. A ses yeux, « l'eschatologie de Jésus est un chaos, » et il pense que Jésus, « non seulement n'a pas eu le temps d'élucider cet obscur domaine, mais qu'il ne l'a pas même embrassé du regard et qu'il n'avait aucun goût pour ces questions-là [1]. »

Il avoue aussi qu'on ne comprend pas « comment les anges et les justes de l'Ancien Testament ou le Messie glorifié lui-même pourraient régner sur la terre, envoyer les méchants du peuple d'Israël (!) en enfer ou même habiter avec les hommes pieux non glorifiés. » Mais il se rassure en pensant que « des questions semblables se posent aussi à propos de l'eschatologie de Saint-Paul (?) et de l'Apocalypse. »?!...

Oui assurément, de telles questions se posent à propos de toute doctrine chiliaste. Et comme elles sont insolubles, elles suffisent à réduire à l'absurde toute opinion de ce genre. Elles devraient donc aussi suffire à prouver que les apôtres ni surtout Jésus-Christ n'ont rien enseigné de pareil. Quoi ! l'on est obligé d'avouer que de telles espérances soulèvent d'insurmontables difficultés, que les conséquences qui en découlent nécessairement sont monstrueuses, inimaginables, fantastiques, qu'elles sont en contradiction avec tout le reste de l'enseignement si hautement spiritualiste de Jésus-Christ (et des apôtres), qu'elles en font un véritable chaos ; et quand on se trouve ainsi acculé au fond d'une impasse sans issue, on n'a pas l'idée de se dire qu'on pourrait bien s'être trompé et avoir attribué à Jésus-Christ (ou aux apôtres) des pensées qu'ils n'ont jamais eues ! On préfère croire que ce sont eux qui se sont trompés, et non seulement qu'ils se sont trompés, ce serait peu de chose ! mais qu'ils se sont mis en contradiction, en contradiction flagrante et grossière avec leurs propres principes !... Tout cela pour la plus grande gloire des rabbins du temps !... pour

[1] *Gesch. Jesu*, II, p. 575.

que Jésus n'ait pas mieux compris qu'eux le langage manifestement poétique et imagé des prophètes ou pour qu'il n'ait pas donné à telle ou telle locution usitée à son époque une signification un peu différente de celle qu'il avait plu à certains rabbins de lui attribuer !...

4. Bien plus, il y a des théologiens qui ne craignent pas de traiter de *rêverie* l'interprétation figurée; ils assurent que « c'est là pratiquer une exégèse absolument fantaisiste, à la fois contraire à la science et au bon sens, » que « c'est se moquer des croyances les plus avérées du temps de Jésus-Christ, et attribuer à Jésus lui-même un symbolisme monstrueux (!) dont on ne peut produire aucun autre exemple, à cette époque, aussi peu que chez les prophètes[1]. » (!...) Nous verrons bientôt ce que valent ces affirmations. L'interprétation figurée est si peu « contraire à la science et au bon sens » que c'est le seul moyen d'accorder le discours eschatologique non seulement avec l'histoire, mais encore avec tout le reste de l'enseignement de Jésus-Christ. Et ces théologiens le reconnaissent eux-mêmes implicitement. Car pour mettre le Sauveur d'accord avec lui-même, ils sont obligés d'admettre « que le grand discours eschatologique, tel qu'il est relaté par les synoptiques, ne reproduit pas l'ordre dans lequel les prédictions de Jésus furent prononcées, » — « que les paroles décisives, attribuées à Jésus, qui, dans ce discours *et ailleurs*, placent la parousie dans la génération même du Christ, n'ont pu être prononcées sous cette forme[2]. »

Or il s'agit de savoir lequel est le plus vraisemblable, le plus conforme « à la science et au bon sens, » de croire que Jésus a employé les images des anciens prophètes à peu près dans le même sens qu'eux, ou qu'il leur a donné un sens grossièrement matérialiste. Poser une telle question, n'est-ce pas la résoudre ?

Il serait cependant permis d'hésiter, si le sens spiritualiste était en contradiction avec le reste de l'enseignement de Jésus et si le sens matérialiste concordait avec cet enseignement.

[1] *Revue théologique*, 1883, p. 539 et 545.

[2] *Ibid*, p. 544 s.

Mais c'est précisément le contraire qui a lieu ; de sorte que pour maintenir cette dernière interprétation, il faut recourir à la supposition gratuite et fort peu vraisemblable que les paroles de Jésus sur ce sujet ne nous ont pas été conservées exactement, que lorsqu'il dit que *toutes ces choses* arriveront avant la fin de la génération contemporaine, *toutes ces choses* ne sont pas celles dont il vient d'être question, mais des événements d'une tout autre nature.

Si encore Jésus ne s'était exprimé ainsi que dans un seul endroit ! Mais c'est en plusieurs circonstances différentes qu'il a prédit la proximité de son avènement ou de sa venue dans la gloire. Et en dépit de ces différents textes, on s'imagine pouvoir renvoyer cette venue glorieuse dans un avenir indéfini, coïncidant avec la fin du monde ! N'est-ce pas cette exégèse-là qui mérite le nom de « fantaisiste ? »

Qu'on y réfléchisse bien, en effet : supposer que les paroles de Jésus nous ont été mal conservées, pour pouvoir maintenir son infaillibilité, c'est s'exposer à être accusé d'arbitraire. Que répondre alors aux critiques qui n'ont pas les mêmes scrupules que nous à croire que Jésus s'est trompé ? Leur dirons-nous qu'il ne peut pas avoir enseigné cela en tel endroit, parce qu'ailleurs il a enseigné le contraire ? Mais Strauss et M. Renan nous répondrons qu'il a pu changer d'opinion ou se mettre en contradiction avec lui-même. On pourrait nous demander aussi de quel droit nous supposons que ce sont ces textes-là plutôt que les autres qui ont été altérés et corrompus au point de dire précisément le contraire de ce que Jésus a dit réellement.

Si vraiment le discours eschatologique *et plusieurs autres textes* parlent d'une *prochaine* fin du monde, d'une *prochaine* parousie dans le sens vulgaire de ce mot, qui nous autorise à sacrifier « l'unique sens que ces paroles comportent » au sens plus ou moins clair de telle ou telle autre parole de Jésus ? Pourquoi pas l'inverse ? Qu'aurions-nous à répondre au critique qui, faisant le même raisonnement, mais en sens contraire, viendrait nous dire : « Puisque Jésus a parlé ainsi plusieurs fois et en particulier à la fin de sa carrière, c'est qu'il n'a pas

prononcé les paraboles du levain et du grain de sénevé, c'est qu'il n'a pas prédit l'extension graduelle de sa doctrine dans le monde entier; ou bien c'est qu'il a changé d'opinion pendant le cours de son ministère; ou bien encore c'est qu'il s'est contredit sans s'en apercevoir »? La conscience chrétienne proteste énergiquement contre de telles conclusions, et certes elle a mille fois raison; mais au point de vue scientifique il n'y aurait rien à répondre : un tel procédé ne serait pas plus arbitraire que celui dont nous parlons. A moins que la fin ne justifie les moyens et qu'un procédé blâmable quand il est employé pour rabaisser le caractère du Christ ne paraisse juste et louable s'il a pour but de le relever!

Certes, loin de moi la pensée que toutes les paroles du Sauveur nous soient parvenues sans la moindre altération, sous leur forme originale. Les divergences des évangélistes montrent suffisamment le contraire. Mais entre telle ou telle modification légère et les altérations qu'on se croit obligé d'admettre dans les paroles de Jésus relatives à son retour, il n'y a vraiment aucune analogie.

Mais ce qui met le comble à notre étonnement, c'est que les mêmes critiques qui croient que les évangélistes ont si gravement altéré les paroles de leur Maître, ne veulent pas qu'on dise que quelques-uns des apôtres ne les ont peut-être pas très bien comprises. Il faudrait pourtant être logique. Ou les écrivains du Nouveau Testament ont parfaitement bien compris, *sur tous les points*, l'enseignement de Jésus-Christ; dans ce cas, qu'on cesse de nous parler des nombreuses et graves altérations que les synoptiques ont fait subir à son enseignement eschatologique. Ou, sur certains points, en particulier dans l'eschatologie, ils ne l'ont pas tous très bien compris, et, dans ce cas, je demande s'il est plus déraisonnable d'attribuer cette erreur à saint Paul ou à tel autre apôtre que de l'attribuer à Matthieu ou à Marc. S'il y a quelque différence entre ces deux suppositions, elle est toute à l'avantage de la nôtre : il est évidemment plus facile d'admettre qu'un apôtre, exprimant ses propres pensées ou celles des chrétiens de son temps, se soit écarté en partie de l'enseignement du Maître, qu'il n'avait pas

entendu ou qu'il n'avait pas sous les yeux et qui était conçu en style figuré, que de croire qu'un évangéliste ait, volontairement ou non, altéré les paroles du Sauveur, au point de leur donner un sens tout opposé à celui qu'elles avaient primitivement. Il est très fréquent que les paroles d'un grand homme soient imparfaitement comprises ; il est très rare qu'on lui en attribue de toutes différentes de celles qu'il a réellement prononcées. Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas juger de l'enseignement de Jésus-Christ d'après celui de ses disciples, qui pourraient ne l'avoir pas parfaitement saisi, mais d'après les paroles authentiques contenues dans les évangiles. En nous tenant uniquement sur ce terrain, nous croyons que toutes ces paroles sont parfaitement d'accord entre elles, qu'elles annoncent un retour prochain de Jésus-Christ, mais dans un sens spiritualiste et figuré, tel enfin qu'il s'est réalisé dans l'histoire.

M. Weiss reconnaît lui-même que « par l'intermédiaire de la tradition orale il peut arriver que des traits primitivement figurés soient entendus au sens propre [1]. » Pourquoi ne serait-ce pas le cas pour les paroles de Jésus relatives à sa parousie ?

On dit que si Jésus s'était exprimé de la sorte, il se serait exposé lui-même à être mal compris et aurait été cause de l'erreur de ses disciples. Et cependant l'un de ceux qui font cette objection, Weiss, avoue encore, à propos du récit de la tentation, dont il reconnaît le caractère figuré, que « si Jésus n'a pas exposé à ses disciples ces événements intérieurs d'une manière abstraite et didactique, mais sous une forme plastique et figurée, *cela correspond tout à fait à sa manière ordinaire d'enseigner et de parler*, » que « souvent il a parlé d'une venue de Satan, là où il entend une tentation intérieure de l'esprit du mal [2]. » (Luc XXII, 31 ; Jean XIV, 30.) Est-ce donc sa faute s'il a été mal compris et si « le premier évangéliste a entendu ce récit d'une apparition corporelle de Satan et a cru que Jésus avait été transporté magiquement par lui d'un lieu à un autre, » comme le pense le même auteur [3] ? Ou faudra-t-il faire remon-

[1] *Leben Jesu*, I, p. 138.
[2] *Ibid.* p. 329.
[3] *Ibid.* p. 330, note.

ter jusqu'à lui le chiliasme, parce qu'il dit un jour à ses disciples : Vous serez assis sur douze trônes jugeant les douze tribus d'Israël ?

Peut-on nier qu'il ait prononcé un grand nombre de paroles figurées, par exemple : « Je voyais Satan tombant du ciel comme un éclair » (Luc X, 18) ; — « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme » (Jean I, 52) ; — « Et toi, Capernaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu seras abaissée jusqu'en enfer » (Mat. XI, 23, parall.), etc.

Peut-on nier que les apôtres aient mal compris ou n'aient compris que peu à peu ses enseignements les plus clairs, comme celui de la vocation des gentils (cf. Actes X, etc.)? Qu'on se rappelle dans quel sens fut interprétée par la première génération chrétienne la parole relative à saint Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (Jean XXI, 23), ou par Jean lui-même cette autre parole : « Abattez ce temple et je le relèverai en trois jours » (Jean II, 21), et celle de Caïphe : « Il nous importe qu'un seul homme meure pour le peuple. » (XI, 49 ss.) Qu'on se rappelle enfin la manière dont l'Ancien Testament était généralement interprété à cette époque, et par les apôtres eux-mêmes. Et l'on ne sera plus tenté de s'étonner que l'enseignement de Jésus sur sa venue glorieuse et sa parousie ait été en partie mal compris de la première génération chrétienne.

Trop longtemps méconnues et comprimées par l'exégèse eschatologique, ces considérations recommencent à faire leur chemin dans les esprits, s'il faut en juger par les lignes suivantes d'un théologien allemand :

« L'eschatologie du Nouveau Testament appelle la critique, parce que le Nouveau Testament ne renferme pas une doctrine *unique* sur ce point, mais une diversité d'idées, d'opinions et de notions eschatologiques, qui ne sont pas toutes au même degré des produits de la foi chrétienne, mais au contraire sont plus ou moins étrangères à l'expérience religieuse. Le même écrivain laisse tomber des opinions antérieures : la doctrine (eschatologique) des épîtres aux Thessaloniciens n'est pas la même

que celle des épîtres aux Corinthiens et aux Philippiens ; l'Apocalypse, — d'après moi, œuvre de l'apôtre Jean aussi bien que la première épître de Jean et le quatrième évangile, — a des idées eschatologiques qui ne se trouvent plus dans la première épître de Jean ni dans le quatrième évangile.

» Quant à la question de la parousie, par exemple, il est hors de doute qu'elle ne peut être résolue par un procédé purement historique, mais qu'elle a besoin, pour sa solution, du secours de la critique. Mais il n'est pas moins indubitable pour moi que *les déclarations relatives à la parousie ne sont que trop souvent, par prévention, interprétées dans un sens beaucoup trop matériel.* Dans l'Apocalypse, par exemple, à laquelle on donne souvent de force, et sans aucun fondement, un caractère judéo-chrétien, la description de la parousie n'est nullement matérielle. Le chapitre XIX célèbre la parousie comme ayant lieu après que Rome a été renversée au chapitre XVIII : elle consiste donc ici évidemment dans la victoire sur l'empire romain hostile à Jésus-Christ. La « venue sur les nuées » (Apoc. I, 7) ne renferme pas une attente matérielle, mais la pensée de la puissance universelle du Messie, par allusion à Dan. VII, 13[1]. »

Ce que M. Lemme dit, et avec raison, de l'Apocalypse, nous l'affirmons aussi des évangiles : Jésus n'a jamais parlé de son retour que dans un sens figuré.

[1] *Theol. Literaturzeitung*, 1883, N° 19, art. de L. Lemme, sur l'ouvrage de Sam. Davidson, *The doctrine of last things*. — Voyez aussi les réflexions de M. de Pressensé sur *la première phase du développement doctrinal de saint Paul* (Revue théologique 1889, p. 42-63).

# UN DERNIER MOT

PAR

K. V. O.

---

Que nos lecteurs se rassurent ; ce qui va suivre mettra décidément un terme à la controverse entre M. van Gœns et K. V. O. Aussi bien, à quoi bon continuer la discussion ? Comment s'atteindre, quand on est placé sur un terrain si différent, lorsque les méthodes et surtout l'esprit sont en opposition complète? Il a été souvent remarqué qu'un catholique pieux, même avec les meilleures intentions du monde, est incapable de comprendre un protestant; un intellectualiste, de droite ou de gauche, saurait encore moins rendre justice à un spiritualiste chrétien. Si donc nous nous résignons à reproduire des idées cent fois exposées, c'est exclusivement à l'adresse des générations nouvelles, arrivant à l'âge de majorité. Quant à M. van Gœns, notre prétention ne saurait être de le persuader ; il est irrémédiablement condamné à mourir dans l'impénitence finale : nous entendons par là à se tenir avec une confiance suave, j'ai presque dit béate, pour un homme très avancé, un théologien de l'avenir, tandis qu'il n'est que l'épigone, ardent et fidèle, d'une école depuis longtemps dépassée.

En outre, les préoccupations éminemment polémiques de notre honorable adversaire l'exposent aux plus étranges méprises. Comment a-t-il pu en venir à nous reprocher de ranger la question des rapports de l'Evangile avec la théologie parmi les querelles d'allemand, et de la présenter comme une « chicane pour une chose qui ne vaut pas la peine qu'on s'en

occupe? » N'avions-nous pas (dans l'article qui a provoqué cette discussion) déclaré cette tâche éminemment délicate? (Voir p. 426.) A défaut d'autres déclarations, l'enseigne, la signature que nous avons prise, *K. V. O.* (et que nous traduisons librement) : « je m'avance à travers les charbons ardents, » ne devait-elle pas faire comprendre à M. van Gœns que la portée du problème abordé ne nous échappait pas? Ce n'est pas ainsi qu'on signe quand on va enfoncer une porte ouverte. Nous reviendrons, en temps et lieu, sur la querelle d'allemand que nous a cherchée notre collaborateur, puisque, pour employer une expression vulgaire, il ne lui déplaît pas de parler de corde dans la maison d'un pendu ; mais nous tenons à établir que nous n'avons pas présenté le problème du départ à faire entre l'Evangile et le christianisme comme une pure chicane, comme « une chose qui ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe. » Mais voilà plus de trente ans que nous nous morfondons autour de ce problème qui nous dépasse ! Les hommes du XVIe siècle, avons-nous dit, ont légué cette partie de l'œuvre réformatrice « au XIXe siècle, à des héritiers qui jusqu'à présent ne se sont pas montrés à la hauteur de leur tâche éminemment délicate. » Et pourquoi ce problème n'a-t-il pas été résolu? C'est qu'au fond il n'existait pas pour les écrivains qui ont occupé l'avant-scène de notre petit monde théologique français. D'abord il n'existait pas pour les représentants de l'extrême droite, pour les théopneustes qui confondaient à plaisir la Parole de Dieu et la sainte Ecriture, la dogmatique et l'Evangile, et aux yeux desquels la théologie biblique n'était pas même née. La gauche, il est vrai, admettait cette distinction ; elle nous promettait une théologie renouvelée, à égale distance du judaïsme et de la métaphysique grecque. On sait ce qui est arrivé. Les études des novateurs ne leur ont servi qu'à sortir du christianisme, de l'Evangile, et à rompre avec toute préoccupation religieuse et même avec le spiritualisme. Notre développement théologique a été arrêté net le jour où nos chefs ont passé à l'ennemi sur le champ de bataille, pour déclarer le sentiment du péché « une illusion de la conscience, » en attendant mieux. Depuis lors nous n'avons fait que piétiner

sur place. La droite, voyant que le départ entre l'Evangile et le christianisme risquait d'aboutir à la négation de la conscience morale et de toute religion, n'a plus voulu entendre parler de renouvellement de la théologie : elle s'est renfermée dans ses prétendues forteresses où elle s'est crue à l'abri parce qu'elle imitait la sagesse de l'autruche. Et comme pour la justifier de s'être cantonnée dans son gîte, où elle boude plus qu'elle ne songe, les hommes de la gauche se sont évertués à l'envi à rejeter le fond avec la forme. Voilà où nous en sommes; le mouvement a complètement avorté. Personne ne s'occupe plus de théologie, ni les meneurs de gauche, s'il en reste, ni surtout ceux de droite. Ils ne veulent entendre à rien. Dès que vous les pressez sur les réformes les plus urgentes, ils se dérobent en disant qu'ils ne sont pas théologiens; ils ne s'aperçoivent pas que cette excuse est une défaite qui les condamne, eux, les conducteurs du peuple, les chefs de l'opinion. Car, à leur insu, ils sont empêtrés dans les lourds bagages théologiques que ni eux, ni leurs pères n'ont pas été de force à porter. Pour peu que cela dure, le commun des pasteurs aura à peu près autant de connaissances théologiques que dans les premiers jours du Réveil.

M. van Gœns nous interroge à merveille sur le ton, à s'y méprendre, du bonhomme des *Provinciales*, en vue de savoir notre méthode de faire le départ entre l'Evangile et le christianisme; il se fait humble, il a recours à une rhétorique débonnaire, souriant en dedans, tout fier de nous embarrasser, en nous proposant de résoudre un problème insoluble. Il ne nous accusera donc pas d'indiscrétion si nous lui demandons à notre tour de s'expliquer sur la question préalable. Voyons, M. van Gœns croit-il, oui ou non, à la possibilité de faire ce départ entre l'Evangile et le christianisme dont il nous presse, avec tant de bonhomie, de fournir la recette à sa savante ignorance? Il est manifeste que dès l'instant où notre adversaire admettrait l'opinion de la droite extrême, qui ne distingue pas entre le fond et la forme, ou celle de la gauche qui prétend les rendre solidaires, qui, avec la forme, lâche aussi le fond, toute discussion deviendrait inutile ; nous ne saurions aboutir ; il serait

ou en dehors de la science ou en dehors de la religion. M. van Gœns viendrait-il, une fois encore, nous donner la centième représentation de cette comédie, dirions-nous, s'il ne s'agissait pas d'une tragédie sanglante, du spectacle touchant de ces pires ennemis, de droite et de gauche, qui, dans leurs efforts pour s'entre-dévorer, ont toujours eu des moments de trève pour s'unir, en touchante alliance évangélique, contre les hommes cherchant à se frayer un chemin entre les deux partis extrêmes? Avec tout le respect dû à un docteur et adoptant la rhétorique un peu pateline dont il nous a fourni l'exemple, nous lui dirons à notre tour : « Mais tournez-vous de grâce, et l'on vous répondra. »

M. van Gœns a peut-être répondu à cette question indiscrète sans s'en douter; en tout cas il a laissé percer le bout de l'oreille. « En ramenant, dit-il, l'Evangile primitif à la personne de Jésus-Christ, nous nous trouvons devant un phénomène israélite par la langue, par les mœurs générales, par les conceptions héréditaires dans lesquelles il est enfermé. » Rien que cela? Jésus-Christ réduit aux proportions, aux bornes d'un simple phénomène juif! Il ne serait pas même *le fils de l'homme*, mais un simple rabbi israélite ; il ne dépasserait pas l'horizon religieux de son peuple; il n'aurait donc rien de permanent, d'éternel? Alors à quoi bon nous sommer de faire le départ entre cet Evangile, que Jésus-Christ doit avoir prêché, et les adjonctions postérieures qui nous ont donné le christianisme et la théologie ecclésiastique? Le Sauveur réduit à cette mesure, le problème dont M. van Gœns paraît si désireux d'avoir la solution a cessé d'exister. Chose curieuse ! cette prétention de réduire Jésus à n'être qu'un phénomène israélite, coïncide avec celle d'un homme de la droite qui, dans son intellectualisme juvénil, n'hésite pas à exclure carrément du christianisme quiconque n'admet pas la préexistence consciente ! Les extrêmes s'appellent et se touchent.

Mais M. van Gœns n'en insiste pas moins pour obtenir la recette destinée à accomplir ce départ *devenu sans objet*. Il lui faut des lumières, que lui, pauvre ignorant désappointé, n'a pas reçues de notre plume « sur la méthode qu'il faudrait suivre

pour l'opérer. » Où donc le méthodisme va-t-il se nicher ? Et il faudrait apparemment que cette méthode fût absolue, générale, bonne pour tous les temps et pour tous les degrés de culture religieuse, en un mot, d'une valeur objective pour tous les temps et pour tous les lieux. C'est à se croire revenu à ces tout premiers jours où l'on discutait chez nous la distinction à faire entre la Parole de Dieu et la sainte Ecriture. Marquez-nous donc à l'encre rouge ce qui est Parole de Dieu et ce qui est simplement Ecriture sainte, disait-on à droite, afin que nous ne soyons pas exposés à prendre du poison, en croyant manger le pain descendu du ciel ? — Il y a pourtant une distinction caractéristique : ce départ auquel notre adversaire paraît attacher tant d'importance, n'a plus de raison d'être à ses yeux, dès que Jésus se trouve réduit à la simple mesure d'un phénomène israélite [1].

M. van Gœns n'en prend pas moins bravement l'offensive, comme jadis les hommes de la droite, quand ils parlaient encore. Remarquez bien que, à ses yeux, c'est la *science*, oui,

[1] Mais est-ce bien là le dernier mot de M. van Gœns, sa pensée de derrière la tête : Jésus simple phénomène israélite? Dans ce cas nous lui rappellerions l'opinion d'un savant, qu'il connaît fort bien, et qui n'a jamais été suspecté de partialité à l'endroit de la personne du Sauveur. Pour ce docteur allemand, Jésus ne dépasse pas seulement de beaucoup tous les héros religieux du passé; il ne pourra jamais être dépassé lui-même à l'avenir. Le biographe, il est vrai, ne trouve pas satisfaisantes les preuves qu'on avance en faveur de cette exigence de la conscience chrétienne se refusant à admettre que Jésus puisse jamais être dépassé à l'avenir. « Evidemment, dit-il, il y a une difficulté particulière à donner la preuve demandée; mais, dans le fait, on se tourmente ici avec des songes vains, et l'on se bat avec des ombres, car il s'agit, non d'aucune expérience prise dans la réalité, mais de possibilités abstraites. La religion n'a pas plus à s'inquiéter de ces subtilités de l'entendement, qu'un homme raisonnable ne se laisse effrayer par les calculs de la possibilité d'une rencontre de la terre avec une comète qui parcourt son orbite dans l'espace. A la réflexion qui s'inquiète, on doit imposer silence tant qu'elle n'est pas en état de démontrer dans la réalité une personne qui, à l'endroit de la religion, ait le courage et le droit de se placer à côté de Jésus. » Ainsi s'exprime Strauss, à la dernière page de la première *Vie de Jésus*, dans un moment, il est vrai, où il se donne quelque peine pour se montrer bon enfant.

la *science*, qui doit fournir la méthode pour accomplir ce départ devenu sans objet.

« Aujourd'hui que par le développement scientifique, dit-il, nous sommes mis en demeure de faire ce départ, il n'y a plus moyen d'y échapper et si la simple foi peut encore s'y soustraire en fermant les yeux, le chrétien instruit doit accepter le défi. » On le voit, M. van Gœns sait varier les genres ; il n'y a qu'un instant, il nous sollicitait humblement, de l'air le plus engageant, sur un ton presque mielleux ; dans ce moment il nous lance un défi ; il nous prend par tous les bouts. Nous ne céderons pas plus à la manière forte qu'à la manière douce : nous ne nous engagerons pas dans une voie que notre adversaire sait fort bien être une impasse.

Mais alors, dira-t-il, sans doute, vous renoncez donc tout le premier à faire ce fameux départ entre l'Evangile et la théologie que vous nous recommandiez avec tant d'insistance ? Pas le moins du monde ! Nous nous refusons seulement à le tenter par la méthode scientifique, absolue, théorique et rationnelle, renouvelée du vieil intellectualisme orthodoxe ou hétérodoxe, qu'on nous recommande avec une insistance touchante. C'est chaque conscience individuelle qui est mise en demeure de le faire ce départ, à ses risques et périls ; jamais il n'est absolu, ni définitif, soit pour une époque, soit pour un individu. Telle expérience nouvelle dans la vie peut amener un homme à considérer comme Evangile ce que jadis il reléguait dans le domaine de la théologie et vice versa. Substituer une méthode scientifique à ces procédés pratiques, c'est oublier étrangement que la religion est, en tout premier lieu, une affaire pratique, ayant la conscience pour organe. M. van Gœns préconise l'expédient d'un chimiste qui, partant du fait incontestablement vrai, que nos aliments contiennent une partie nutritive et une autre qui ne l'est pas, rêverait d'une méthode artificielle pour séparer ces deux éléments, de peur de charger inutilement l'estomac. Cet habile homme, parfaitement rationnel du reste, nous tuerait en substituant les procédés artificiels du laboratoire aux fonctions de notre organisme nutritif, qui nous a été donné justement pour accomplir ce départ entre ce qui est assimilable et

ce qui ne l'est pas dans nos aliments. Nous répudions également toute méthode qui prétendrait nous enseigner à résoudre les problèmes religieux sans l'usage constant, incessant de la conscience morale. On nous recommande là un vieux genre qui a été depuis longtemps répudié parmi nous comme funeste et fallacieux. Que M. van Gœns nous permette de lui remettre sous les yeux la page d'un penseur trop oublié, bien qu'il ne soit pas fort vieux. « Nul doute que celui qui a fait la Bible n'eût pu donner en sa place un symbole, et le plus parfait de tous les symboles..., mais pourquoi l'aurait-il donné? Pour que l'homme ne fût point obligé d'entrer immédiatement et par tout son être en rapport avec lui? Pour que la précision rigoureuse et la concentration des idées de la religion le *dispensât de faire, dans cette étude, aucun usage de la conscience? Pour que rien ne mît à l'épreuve sa droiture et sa candeur?* Pour qu'il reçût tout fait le vrai sens de la Bible et qu'il ne s'employât point à le déterminer? En un mot, pour qu'il restât passif là où il importe le plus que son activité, sa liberté se déploient, et que sa responsabilité soit engagée? Dieu soit loué de ce qu'il n'en est pas ainsi, et de ce que tout homme est à la fois capable et obligé de trouver, à travers toutes ces phases, à travers tous ces faits (et puisqu'il s'agit de théologie, nous ajoutons, de notre chef, à travers tous ces dogmes ecclésiastiques), à travers toutes ces personnalités dont se compose la Bible, cette vérité générale et éternelle qui ne se présente à lui dans la Bible qu'avec un caractère en quelque sorte occasionnel, sous la forme d'une application et toujours mêlée à quelque événement ou à quelque vie! Dieu soit béni de ce que son livre n'a pas la clarté d'un symbole, de ce qu'on n'est pas forcé de le bien comprendre et de ce qu'on peut donner plusieurs sens à sa Parole! *Dieu soit loué d'avoir laissé une part à notre activité dans l'acquisition de la foi*, et de ce que, voulant que notre croyance fût une action, il n'a pas ajouté à la Bible, suffisante pour les cœurs simples, le dangereux appendice d'un symbole. »

Voilà ce que disait déjà Vinet, il y a quarante ans bien comptés. M. van Gœns ne nous contestera pas le droit de faire une

transposition et d'appliquer à la distinction entre l'Evangile et la théologie, qui nous occupe actuellement, ce que Vinet disait d'abord au sujet de la vérité générale et éternelle dans la Bible et du facteur humain, transitoire, accidentel, temporaire. Ce que Vinet combattait et ce que nous repoussons avec lui, c'est la prétention de trouver une méthode scientifique, de séparer rigoureusement l'Evangile de la théologie. Infaillibilité de l'Eglise, infaillibilité de l'Ecriture, infaillibilité des méthodes scientifiques, tout cela est de l'intellectualisme pur et simple qui prétend faire de la religion, en tenant la conscience en chartre privée. Ces méthodes se valent. Quand donc oserons-nous être protestants pour tout de bon, ou mieux simplement disciples de Jésus-Christ qui le premier a dit : *Si quelqu'un veut faire sa volonté, il connaîtra de la doctrine, savoir, si elle est de Dieu, ou si je parle de moi-même?* N'aurions-nons pas quelque droit de dire à M. van Gœns : Eh ! quoi, tu es docteur en Israël et tu ne connais pas ces choses? mais nous nous en garderons bien ; notre adversaire les connaît admirablement ces choses, que, par malice apparemment, il nous force à répéter, à telles enseignes qu'il nous rappelle lui-même que « pendant des siècles, les chrétiens ont pu être très pieux, sans se douter de cette question ; placés sous le joug d'une autorité absolue de l'Ecriture, autorité sur laquelle personne ne songeait à entreprendre, ils faisaient involontairement, je dirais volontiers ingénument, *le départ que leur conscience leur ordonnait.* » Voilà qui est admirablement bien couché ! Et pourquoi répudier cette méthode séculaire pour aller en demander une autre nouvelle, définitive, à la science et à ses méthodes absolues? Pourquoi, au nom de la faculté, irions-nous changer tout cela et placer le cœur à droite? Le départ opéré ingénument par la conscience, ne nous a pas si mal réussi pour que nous en cherchions un meilleur.

Pour le dire en passant, l'aveu de notre adversaire est précieux à recueillir. Ne nous cherche-t-il pas, en tout ceci, une querelle d'allemand, en prétendant nous demander, par des procédés empruntés à l'alchimie, de faire le départ minutieux, exact, absolu et définitif entre l'Evangile et la théologie, alors

qu'il nous avoue que la conscience chrétienne abandonnée à elle-même, ne s'en est pas trop mal acquittée, même dans les jours d'ignorance et de superstition ?

Pourquoi aller demander à la science d'accomplir un départ qui n'est aucunement à sa portée, dans ses moyens ? Ici nous soupçonnons notre auteur de quelque malice : s'il nous a sollicités, et par la manière forte et par la manière douce, à accomplir ce départ, c'est qu'il savait par devers lui, que ce qu'il nous demandait d'accomplir était impraticable par les procédés qu'il nous proposait. De là son calme et son assurance. Faut-il lui rappeler que pour la plupart des croyants, le fond et la forme, l'Evangile et la forme qu'il revêt, sont tellement confondus que la séparation leur paraît impraticable? Et néanmoins, ce départ est inévitable ; l'histoire entière des dogmes en témoigne et M. van Gœns en convient : on s'en est admirablement acquitté depuis des siècles, grâce à l'intervention de la conscience.

Que M. van Gœns nous permette de citer une page d'une vieille brochure fort rare : « Chaque forme, ô mon frère, dès qu'elle est basée sur l'idée générale du salut en Christ et saisie par un cœur avide de grâce, devient pour eux *l'arbre de vie*, ou du moins une branche de cet arbre, qui suffit pour le mettre en relation directe avec le tronc. Celui qui aura su observer tour à tour (mais toujours chez les bons), les diverses bénédictions de chaque secte ; la béatitude d'un frère morave dans le sang de la croix ; la solennelle rigueur du catholique, assuré de son salut aussi, mais plein des idées de sanctification et de renoncement ; la triomphante assurance du calviniste, qui voit toutes choses accomplies ; la tendresse de tel autre, qui ne vit que par l'idée générale de l'amour de son Dieu en Jésus-Christ et puis la bonne foi avec laquelle chacun est convaincu qu'il n'y a *rien de pareil à son point de vue*, et *qu'il est, lui, au centre des vérités ;* cet homme se dira : Dieu opère par un seul et même Evangile, en mille manières diverses, comme une même terre fournit à des plantes différentes, des sucs, des goûts, des formes et des couleurs variées à l'infini. » En voilà, je l'espère, de l'eclectisme dogmatique à base franchement

évangélique, bien qu'il soit de nature à faire dresser les cheveux sur la tête de ceux qui en sont encore à croire que la Bible nous a apporté du ciel une dogmatique toute faite, réglant à tout jamais jusqu'aux moindres détails du culte et de l'organisation ecclésiastique. Mais rien ne réussira à déraciner le dogmatisme qui nous enlace tous comme la tunique de Déjanire. Chacun tiendra pour l'essentiel la forme humaine, subjective que l'Evangile aura revêtue chez lui, et jettera des cris d'aigle dès qu'on voudra la lui enlever, ou simplement la modifier ! De là sont nés les catholiques, les calvinistes, les moraves et bien d'autres. Qu'est-ce que tout cela prouve ? Que le départ entre l'Evangile et la théologie est impossible à faire ? Nullement ! puisqu'il n'a cessé de s'accomplir et qu'il s'accomplit tous les jours. Cela ne prouve qu'une chose : ce départ se fait pratiquement, subjectivement, pour chacun à ses risques et périls ; et il faut renoncer à trouver une méthode scientifique, absolue, définitive, ayant pour tous et pour chaque la valeur objective d'un procédé infaillible. Le lecteur appréciera entre la méthode de M. van Gœns et la nôtre : il décidera laquelle des deux a pour elle l'histoire, l'expérience, la raison et la nature même des choses.

Nous soutenons que, dans une époque comme la nôtre il s'agit de faire, plus que jamais, un départ large, profond, radical entre l'Evangile et la théologie. Si ce travail est négligé, nous verrons nos prétendus fidèles plier sous le lourd fardeau d'une théologie qui est pour eux une écriture inconnue dont ils ont perdu le chiffre et qui doit les sauver comme une amulette ; tandis que le public intelligent s'éloignera toujours plus de ces archéologues ignorants, donnant les fantaisies, les raisonnements, les superstitions des hommes du passé comme l'Evangile éternel. Nous ne voyons qu'un remède au mal qui nous paralyse : il faut que des jeunes gens éloquents se mettent en avant pour prêcher simplement l'Evangile, en dehors de toute préoccupation théologique. Ce n'est que lorsque l'intérêt pour la religion, bien affaibli, hélas ! dans notre public

qui se tient pour plus religieux que ce qu'il appelle le monde, sera réveillé, qu'on verra reparaître les besoins théologiques.

Ici encore, sommes-nous en accord ou en désaccord avec M. van Gœns ? Que le lecteur y soit bien attentif : nous allons nous engager dans un sentier où nous trouverons à chaque tournant une vraie querelle d'allemand en vedette. Nous avions indiqué quelles conditions nous mettions au succès de ces jeunes prédicateurs éloquents. M. van Gœns avoue qu'elles n'ont pas plus été remplies en Hollande qu'en France. « Vous me rappelez les torts que les libéraux ont fait à l'Evangile en se livrant trop souvent avec une aveugle impétuosité à l'attaque des idées traditionnelles, en sacrifiant au désir de se montrer savants, supérieurs, militants. *Et j'ai hâte d'ajouter que ce qui est vrai pour les libéraux de France l'est aussi pour ceux de la Hollande.* » L'insuccès constaté de ces prédicateurs ne saurait donc rien prouver contre ce que M. van Gœns appelle ma « panacée, » puisqu'il confesse que ses amis n'étaient pas dans les conditions *réclamées par moi.* Voilà pour la génération actuelle. Mais ce n' est pas tout. Mon adversaire en vient à espérer le salut pour l'avenir, imaginez de quoi ? Tout simplement de l'emploi de ma méthode qu'il appelle « ma panacée ! » — « Pour dire toute ma pensée, écrit-il, c'est du sein du protestantisme traditionnel, travaillé par les idées modernes que sortira finalement le triomphe de la foi indépendante et de l'Evangile spirituel. » Voilà qui est parler d'or ! Avons-nous prétendu dire autre chose, en réclamant des prédicateurs éloquents, jeunes et indépendants de tout système théologique pour nous tirer de l'impasse où nous nous consumons en vains efforts ? Ne voilà-t-il pas au moins deux querelles d'allemand bien constatées ? M. van Gœns n'oublie qu'une chose : à l'appui de ses espérances pour l'avenir, il aurait pu citer les leçons du passé. D'où est parti le mouvement théologique dans nos pays de langue française ? Des rangs des chrétiens positifs qui ont été poussés, malgré eux, par les exigences de leur foi, à s'en rendre compte, en établissant un départ entre l'Evangile éternel et la théologie humaine. Quelle attitude ont prise, au contraire, les chrétiens non positifs, les adeptes du ci-devant

libre examen ? Une attitude vraiment curieuse et instructive ! Ils ont été, au début, parmi les adversaires les plus décidés du mouvement auquel ils ne comprenaient rien, tant ils étaient désorientés, dépaysés ! Voilà comment les choses se sont passées chez nous ; j'ignore s'il en a été de même en Hollande. Quant à nous, nous avons vu les adeptes de l'ancien parti libéral, lisez du rationalisme vulgaire, commencer par conspuer la nouvelle théologie, alors qu'elle était positive et évangélique, en attendant de se mettre à sa tête, à mesure qu'elle se transformait pour devenir plus négative.

Il est un autre point capital sur lequel nous sommes d'accord avec M. van Gœns. C'est quand il s'étend avec complaisance sur l'opposition qui attend les prédicateurs dont je réclame l'avènement ; sur la défiance, les soupçons dont ils seront l'objet, etc. Mais qu'est-ce que tout cela prouve ? Il ne s'est jamais accompli d'œuvre qui valût la peine sans des obstacles, des difficultés de tout genre. Comment arriver à relever l'Evangile primitif des décombres sous lesquels il a été enseveli par un édifice métaphysique qui s'est écroulé sur lui-même, ne servant plus aujourd'hui qu'à obstruer les abords du sanctuaire ? « La bonne foi surprise ne mettra-t-elle pas le prédicateur en demeure, demande M. van Gœns, de préciser sa pensée, de la déclarer ? Ne le dénoncera-t-elle pas aux Eglises et ne le frappera-t-elle pas, non pas au nom de la vérité, mais au nom de sa loyauté ? Défions-nous d'une diplomatie cauteleuse. » Ah ! que l'anonyme a donc du bon et joue de curieux tours ! K. V. O. accusé de cultiver, de recommander une diplomatie cauteleuse ! Ah ! cher M. van Gœns, vous avez manqué le coche. Ce trait de Parthe, — la dignité du docteur interdit de songer à autre chose, — ne saurait atteindre K. V. O. Aussi est-ce de la meilleure humeur du monde qu'il laisse passer votre malice. En pratiquant avec persistance ce que tout le monde professe en théorie autour de lui, K. V. O. s'est fait la position d'un Ismaël et la réputation d'un ours mal léché, qu'on tient autant que possible à l'écart. Tenez, si vous eussiez lancé cette accusation de diplomatie dans une assemblée de ses connaissances, vous auriez été accueilli par des sou-

rires, sinon par un immense éclat de rire. Puisque vous l'ignorez encore, apprenez que K. V. O. n'a jamais pratiqué qu'un seul genre de diplomatie : celui de ne point en avoir du tout. Croyez-en son expérience, c'est là un moyen infaillible de déconcerter une bonne partie de notre public religieux qui vit de diplomatie, qui en meurt, sans s'en douter.

K. V. O. ne saurait avoir recommandé ce qu'il ne pratique pas lui-même. Que notre adversaire se rassure : les jeunes prédicateurs que je réclame ne risqueront pas de se « trahir, » car ils n'auront rien à cacher, à dissimuler. Ils déploieront leur drapeau, ils avoueront franchement qu'ils ont une théologie différente, fort différente de celle du troupeau auquel ils viennent prêcher l'Evangile et non la théologie. Que si des personnes intelligentes s'aperçoivent de la différence, si elles demandent des explications à tel pasteur, il les donnera ingénument, candidement, en tenant compte du degré de développement intellectuel et religieux de ses auditeurs. Il s'étudiera à leur faire comprendre que sa théologie, à lui, garantit infiniment mieux la simplicité de la foi que celle dans laquelle ses ouailles ont été élevées. Et puis, le prédicateur suspecté terminera par cet argument décisif : il mettra à ses adversaires le marché à la main. « Vous savez, leur dira-t-il, il est entendu entre nous que je ne prétends pas m'imposer ; dès que vous ne voudrez plus de moi, vous n'aurez qu'à me le dire, et je m'en irai. » Dans la plupart des cas, si le prédicateur est pieux, zélé, actif, édifiant, on le suppliera de rester, en dépit des criailleries de certaines vieilles femmes des deux sexes qui s'imaginent que le ciel va leur tomber sur la tête, parce qu'on essaie de les amener à distinguer entre la main droite et la main gauche, en matière de religion et de théologie. Le moyen sûr de vaincre, c'est de marcher droit à l'ennemi ; il n'est fort que de votre faiblesse ; dès que vous avez l'air de le craindre, vous êtes perdu.

Mettons qu'un tel prédicateur échoue et soit méconnu. Pourquoi s'étonnerait-il outre mesure d'avoir le sort de Jésus et de saint Paul, de tous ceux qui ont assez estimé l'humanité pour se compromettre en s'efforçant de l'arracher à ses supersti-

tions, au mécanisme religieux, pour obtenir d'elle un pas en avant? En tout cela nous ne saurions découvrir la moindre diplomatie, cauteleuse ou non. Nul n'aura le droit de frapper le prédicateur en question, « non pas au nom de la vérité, mais au nom de la loyauté. » M. van Gœns accuserait-il peut-être de diplomatie cauteleuse le professeur qui se refuserait à aborder les plus hauts problèmes des mathématiques devant des élèves empressés qui auraient négligé d'apprendre les simples règles de l'arithmétique ou mêmement la table dite de Pythagore?

Il y a manifestement en tout ceci manque de clarté, confusion évidente. Si M. van Gœns résidait dans son pays natal, on pourrait alléguer, comme circonstance atténuante, les brouillards du pays des Bataves. Mais c'est des bords de la Seine qu'il écrit! Les splendeurs de la ville-lumière l'auraient-elles à tel point ébloui qu'il nous confondît, nous provinciaux, avec le monde synodal parisien? Sa réclamation s'est trompée d'adresse; on dirait qu'il écrit à une de ces nombreuses feuilles hebdomadaires, à la fois lourdes et légères, qui n'ont qu'une unique préoccupation : maintenir leurs lecteurs timorés dans l'ignorance finale, au point de désavouer avec éclat tout collaborateur téméraire laissant soupçonner que dans le grand public, on respire un autre air que celui des sacristies. En tout cas, le canton de Vaud a incontestablement le droit de se plaindre. Pour qui M. van Gœns nous prend-il donc? Il devrait, pourtant, lui qui a vécu sur les bords du Léman, savoir de quel bois on se chauffe, dans le tout petit cercle de la *Revue de théologie*. A quoi bon revenir sur la question de savoir si Jésus croyait au diable, aux démons, aux espérances messianiques charnelles, etc., avec l'insistance qu'on n'apporte que dans des questions capitales? Tout cela semble ne trahir qu'une pensée : la théorie du tout ou rien, professée par les théopneustes et par les libéraux extrêmes. Dès qu'un point devient incertain, tous le deviennent : il faut tout garder ou tout répudier. K. V. O. n'a pas qualité pour répondre au nom de son milieu. Mais il fera, en son propre et privé nom, une confession. Il a été passé par les verges, lui, K. V. O., à un âge où depuis long-

temps déjà il n'était plus un écolier, pour avoir répudié au nom du spiritualisme chrétien les idées juives, charnelles sur l'eschatologie courante. C'est le moment de confesser la chose humblement, alors qu'il en est temps encore, car l'heure d'en tirer gloire pourrait ne pas être éloignée. Ce fait rappellera à M. van Gœns, puisqu'il l'ignore, d'abord que nous n'avons jamais pratiqué de diplomatie cauteleuse, et secondement que, sur les bords du Léman, tout comme parmi les « modernes » de la Hollande, il y a des hommes qui ne se laissent pas aller à renier leurs convictions, dussent-ils être mis à l'index, en attendant mieux.

Cette répudiation publique des idées charnelles des premiers temps de l'Eglise ne nous empêche pas de reconnaître, qu'à leur jour et à leur date, elles étaient l'enveloppe temporaire, inévitable, sous laquelle devait être présentée l'espérance d'une victoire définitive de l'Eglise et de l'Evangile. N'y a-t-il pas, à l'heure présente, entre hommes qui se comprennent, quelque enfantillage à vouloir commettre l'autorité de Jésus-Christ dans de pareilles controverses, à l'instar de ceux qui prétendent le faire intervenir, avec voix prépondérante, dans les problèmes de critique biblique, sous prétexte que, comme tout le monde de son temps, il a parlé du Pentateuque comme étant de Moïse ?

Nous ne sommes pas de ces hommes, si nombreux encore, qui estiment que pour être sauvé, il faut croire à la personnalité du diable comme on croit à Jésus-Christ. Mais nous le confessons sans vergogne, si nous étions appelés à choisir entre les deux extrêmes, nous nous résignerions plutôt à admettre le diable classique et traditionnel, qu'à nous ranger, avec les déterministes, à l'opinion qui noie le bien et le mal, dont elle nie la distinction, dans les flots nuageux d'une évolution éternelle et irrésistible. Diable pour diable, nous préférerions le premier, qui du moins a commencé d'exister et qui doit finir un jour, à celui qui n'étant que l'ombre inévitable du bien, le convexe du concave, doit persister indéfiniment, puisqu'il est dans la nature même des choses, non un accident, mais un ingrédient essentiel, éternel.

M. van Gœns sera-t-il satisfait ? Nous le désirons. Quant à nous, il ne nous reste plus qu'à le remercier. Par son insistance, il nous a obligé de répéter, une fois encore, des idées que nous avions bien des fois exposées. Mais en voilà assez. S'il y avait récidive, ceux qui nous suivent avec quelque attention ne manqueraient pas de perdre patience, nous accusant de tomber dans des redites qui, nous voulons l'espérer, n'auront pas été vaines pour tous.

K. V. O.

---

# VARIÉTÉS

## Les baptisés pour les morts[1].

1 Cor. XV, 29, 30.

On entend souvent ce passage d'un baptême auquel se soumettaient dans l'Eglise primitive les fidèles vivants *en faveur* des morts non baptisés. Si l'on a cité à tort en faveur de cet usage Irénée (adv. hær. I, 21, 5) et Tertullien (de resurr. carnis 48, Contr. Marc V, 10), il faut convenir que plus tard cette superstition s'est manifestée dans quelques milieux. Ainsi nous lisons dans Grégoire de Nazianze (40me oraison *de Baptismo*) : Vous attendez-vous à être baptisés comme morts ? N'aimeriez-vous pas mieux être sous la grâce que sous la colère ? Chrysostome (Hom. 40 sur 1 Cor. XV) décrit « la comédie » du baptême vicaire pour les morts chez les Marcionites. Le concile de Carthage en 307 condamna cette erreur en disant : *Cavendum est etiam, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, cum eucharistiam mortuis non dari animadverterit.* Au reste, il est probable que c'est le passage 1 Cor. XV, 29 qui a donné lieu au baptême vicaire ; Chrysostome du moins affirme qu'on en appelait à cet endroit. Et de nos jours même les puséystes (*Tracts for the Times* N° 34) défendent cette pratique comme un usage apostolique en en appelant à Paul.

Luther et quelques interprètes modernes estiment que les chrétiens se faisaient baptiser *sur* les tombeaux des morts afin de fortifier leur espoir dans la résurrection. Malheureusement,

[1] Extrait d'un article de M. Hoekstra, professeur de théologie à Amsterdam. (*Theologisch Tijdschrift*, 1890, p. 134 ss.)

il n'existe pas de trace d'un pareil usage. Il faudra donc chercher du secours ailleurs.

Disons d'abord que la manière dont Paul combat les adversaires de la résurrection ne nous permet pas d'admettre qu'il ait argumenté *e concessis* et ait signalé un usage superstitieux qu'il désapprouvait. Les βαπτιζόμενοι dont il parle étaient dans sa pensée des hommes qui pour leur pratique en faveur des morts méritaient son estime autant que celle des incrédules. En effet, si Paul lui-même combattait ce baptême, comment pouvait-il se flatter de l'importance que ses adversaires attacheraient à cet argument? Celui qui rejette la résurrection ne peut que considérer comme une folie un baptême en faveur des morts. Notons aussi la perplexité qu'exprime le τί ποιήσομεν; ces mots annoncent évidemment quelque sentiment sérieux.

N'oublions pas que le καί du verset 30 place sur la même ligne le baptême pour les morts et le κινδυνεύειν πᾶσαν ὥραν de Paul lui-même.

Le οἱ νεκροί marque ici non les morts en général, le ἅδης, mais l'empire des morts *qui ressusciteront*, οἱ τοῦ χριστοῦ. La résurrection, dans la pensée de l'apôtre, n'est que le partage des fidèles.

Nous avons maintenant à examiner les diverses acceptions de βαπτίζεσθαι et de βάπτισμα dans le Nouveau Testament. C'est d'abord le baptême de l'*eau*. Il est inutile de citer ici les passages. Ensuite le baptême de l'*Esprit* βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ ou πνεύματι ἁγίῳ. (Marc I, 8; Jean I, 33; Actes I, 5; XI, 16; 1 Cor. XII, 13; Tite III, 5.) Enfin le baptême du *feu* (Mat. III, 11) ou de la *souffrance* à cause de la foi (Mat. XX, 22 sq.; Luc XII, 50). C'est de ce baptême qu'il s'agit dans le passage qui nous occupe. Le baptême de l'eau est ici absurde; peut-on se représenter quelqu'un qui se laissât introduire dans l'Eglise par le baptême, dans le but d'en faire profiter les morts? D'ailleurs le présent βαπτιζόμενοι n'exprime pas un fait accompli comme le baptême d'eau, mais une condition où l'on se trouve. Nous pensons donc qu'il faut entendre ici par le baptême celui dont Jésus parla aux fils de Zébédée: τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε. (Marc X, 39.)

On se demande comment une consécration sanglante à la cause du Christ pouvait profiter aux νεκροί ἐν χριστῷ? Ici, il faut se rappeler les idées de l'Eglise primitive. On croyait que le jour de la vengeance et de la délivrance ne pouvait venir qu'après que la mesure de l'iniquité des ennemis de Christ et de Dieu fût comblée et qu'une certaine somme de souffrance des fidèles fût réalisée. Cette idée, fréquente dans l'Ancien Testament (Gen. XV, 16; Jér. LI, 13; Joël III, 13), se retrouve dans le Nouveau : « Comblez donc la mesure de vos pères, » dit Jésus aux pharisiens. (Mat. XXIII, 32.) Le châtiment des Gentils et l'établissement du royaume de Dieu (Luc XXI, 31) n'auront lieu qu'après que πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, v. 24. Le jour du Seigneur ne vient qu'après la manifestation de l'ἀποστασία et du υἱος ἀπωλείας. (2 Thess. II, 2, 3.) La même pensée s'exprime dans Col. I, 24, où Paul appelle les souffrances qu'il endure pour l'Eglise un ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ χριστοῦ. Il faut une certaine mesure de souffrances avant que les νεκροί ἐν χριστῷ puissent obtenir la délivrance et la gloire. Le plus catégorique des passages à cet égard est celui de l'Apoc. VI, 9-16. Les martyrs appellent à grands cris l'heure de la vengeance et on leur répond : « Attendez jusqu'à ce que soit complet le nombre de vos compagnons de service et de vos frères, qui doivent être mis à mort comme vous. » On le voit, celui qui souffre, celui qui meurt à cause du Christ précipite le moment où les νεκροί ἐν χριστῷ ressuscitent et entrent dans la gloire.

Voici maintenant le sens du passage controversé que nous nous proposions d'éclaircir : Vous qui niez la résurrection, vous honorez la conduite des héros de la foi qui sacrifient leurs vies dans l'intérêt du royaume de Dieu et vous m'honorez aussi, moi, qui m'expose chaque jour au péril de ma vie. Si vous considérez que la foi en la résurrection est la seule force qui nous rende capables, eux et moi, de mener une pareille vie, comment pouvez-vous à la fois nous honorer et nier la résurrection? Cet hommage est une *protestatio actui contraria* en face de votre négation de la résurrection.

V. G.

---

# BULLETIN

## THÉOLOGIE

J. Cart. — Histoire de la liberté des cultes dans le canton de Vaud[1].

Dans cette nouvelle production de sa plume féconde, le digne pasteur de l'Eglise libre de Rolle nous offre plus que le titre ne ferait attendre. La première partie, qui expose *les faits*, est suivie d'une seconde partie intitulée *les principes*. De cette partie toute théorique nous ne dirons rien si ce n'est qu'à notre avis elle aurait gagné à être plus condensée, et que sa vraie place eût été en tête du livre. C'est elle, en effet, qui sert à justifier le point de vue très arrêté où l'auteur s'est placé, à exposer les idées ecclésiologiques qui lui sont chères et dont toute son *Histoire* se montre dominée. — Ensuite, dans le chapitre qu'il consacre à la dernière phase, la phase salutiste de cette histoire, et qui occupe tout le second tiers du volume, M. Cart fait suivre l'exposé et l'appréciation des faits de tout un *excursus* dogmatique. Il s'étend sur la théologie du général Booth et de la maréchale Catherine, il décrit et juge la méthode employée par leurs officiers et soldats, et recherche les causes de leurs succès dans un pays aussi largement évangélisé que la Suisse française.

Pour être un hors-d'œuvre, ces pages ne sont pas la partie la moins intéressante ni la moins méritoire de l'ouvrage. Elles sont pleines de réflexions marquées au coin du bon sens chrétien et de l'expérience pastorale. Il y a là, à l'adresse de notre « monde religieux, » de celui qui passe pour être le plus « vivant, » des vérités qui, pour n'être pas toujours bonnes à dire, n'en sont pas moins, et

[1] Lausanne, librairie F. Payot, 1890. XVIII et 374 pages.

même plus que jamais, des vérités. Combien il serait à désirer qu'elles parvinssent à leur adresse ! — C'est une excellente chose que les sociétés de tempérance, voire d'abstinence. Mais elles ne peuvent suffire à tout. A quand cette autre *Croix bleue*, qui se donnerait pour mission de combattre l'alcoolisme religieux et de préserver ceux qui en sont atteints des diverses formes, salutiste et autres, du *delirium tremens* spirituel ? — Parmi les moyens à employer pour recouvrer la sobriété nécessaire, il en est un, pour le dire en passant, qu'on s'étonne de ne pas voir mentionné par un homme à culture théologique. Sans doute ce moyen n'est pas précisément en faveur auprès de certain public réputé religieux, et pourtant il ne serait pas des moins efficaces : nous voulons parler d'une étude plus sérieuse de la théologie (de la bonne, s'entend), et spécialement d'une étude moins *dilettantesque* de l'Ecriture sainte et de l'histoire de l'Eglise.

L'*histoire* proprement dite *de la liberté des cultes dans le canton de Vaud* est divisée en six chapitres correspondant aux différents régimes constitutionnels qui se sont succédé depuis 1798. Il était naturel que dans deux de ces chapitres, le premier et le dernier, l'auteur franchît les limites cantonales, puisqu'il s'agit, là, du régime helvétique un et indivisible ; ici, de l'invasion dans la Suisse française de la plaie exotique dont il vient d'être parlé. On comprend aussi que pour les temps qui ont précédé 1850 l'ouvrage que nous annonçons ne soit guère autre chose qu'un abrégé ou un extrait de la volumineuse publication du même auteur sur l'*Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud pendant la première moitié du XIX^e^ siècle.* (Lausanne 1870-1880, en 6 vol.)

Ce qui fait à nos yeux la valeur du nouvel ouvrage de M. Cart, comme de l'ancien, c'est qu'il offre un répertoire exact et à peu près complet des lois et des faits qui rentrent dans son sujet. Sous ce rapport, il n'y a guère que le premier chapitre qui laisse quelque chose à désirer. Ici, l'historien tient presque uniquement compte du texte des constitutions et projets de constitution dont la république helvétique s'est montrée si prodigue. Il en résulte que l'impression qui vous reste du régime unitaire au point de vue de la liberté religieuse est en somme une impression favorable. Oui, les principes constitutionnels étaient dignes d'éloge. Mais les faits ? Mais les actes des gouvernants ? En fait de liberté religieuse, c'était surtout, alors, le règne de la liberté de l'irréligion. — Quant aux

Eglises et à leurs ministres, jamais peut-être, non pas même sous le régime bernois dont on dit tant de mal, elles n'eurent autant à souffrir du bon plaisir, ou plutôt du mauvais vouloir, pour ne pas dire de l'hostilité du pouvoir civil. Ce ne fut pas une des moindres causes de la désaffection générale où tomba, au bout de si peu de temps, le régime helvétique avec ses « plans fort beaux sur le papier. » Et le souvenir ineffaçable de ces années-là (chose qu'on perd trop de vue) a été pour beaucoup dans l'attitude que des hommes tels que le doyen Curtat ont prise à l'égard de la liberté des cultes sous la Médiation et la Restauration. — Mais cette réserve faite, et pour autant qu'il s'agit de la période proprement vaudoise, à partir de 1803, on trouvera la matière historique fidèlement reproduite, avec suffisamment de détails et sans omission essentielle. Arrivé à l'époque actuelle, celle du salutisme, le récit prend presque les allures d'un procès-verbal, tant il aspire à être exact et complet.

Est-ce à dire que ce livre nous donne une histoire définitive, à prendre le mot *histoire* dans son acception la plus large et la plus élevée? M. Cart lui-même, nous en sommes certain, n'aura pas cette prétention. Il est trop l'homme d'une idée, l'avocat d'une cause, et il a pris une part trop personnelle, soit comme témoin oculaire soit comme acteur soit même comme victime, à une partie des débats qu'il résume ou des événements qu'il raconte, pour que ses appréciations aient toujours la sérénité et même l'équité du véritable historien. En le lisant on a l'impression qu'il plaide plus encore qu'il ne juge. Nous ne songeons pas à lui en faire un reproche, mais il sera permis de constater le fait. Au reste, nous nous plaisons à le reconnaître : son dernier ouvrage est, à cet égard, en progrès sur le précédent. Les verdicts ont quelque chose de moins absolu ; la lumière et les ombres sont réparties plus équitablement. Le temps et l'expérience lui ont appris que « il importe d'apprendre à connaître notre peuple, à le comprendre, » que « il faut étudier son tempérament moral. » Il consent à ce qu'on ait quelque « considération pour les idées, les habitudes, les mœurs d'un peuple qui a le droit de se souvenir qu'il est chez lui. » Il est même disposé, selon un mot de Royer-Collard, à ne pas imposer à un gouvernement la perfection, à tenir compte de ses embarras aussi bien que de ses devoirs. Mais, chose curieuse, le progrès que nous signalons se fait surtout remarquer dans le chapitre qui traite de l'histoire contemporaine. Les chapitres relatifs aux temps passés, en particulier celui qui est consacré à la période d'avant 1831, n'en ont guère

bénéficié. Pour les hommes et les événements de ce temps-là, l'auteur en est encore, dans ses jugements, au même point qu'il y a vingt ans. Le contraire nous eût paru, sinon plus naturel, du moins plus juste. Nous serions, quant à nous, plus porté à admettre des circonstances atténuantes pour les grand-pères de nos intolérants d'aujourd'hui que pour ces derniers; car ceux-ci ont grandi sous le régime constitutionnel de la liberté des cultes et ont pu profiter des leçons du passé, tandis que ceux-là en étaient à faire leurs premiers pas dans une voie qui leur apparaissait pleine de trouble et de périls. En vérité, nous ne voyons pas de quel droit on continue à parler si sévèrement des « persécutions » encourues par les apôtres du Réveil, quand on trouve le mot de persécution « un peu emphatique » pour « les désagréments » (!) dont l'armée du salut a été la victime. Et ne pourrait-on pas appliquer aux « persécutés » d'il y a soixante, et même d'il y quarante ans, ce que M. Cart dit avec raison de ceux d'aujourd'hui, à savoir que ces persécutions ils ne les ont pas toujours évitées comme ils l'auraient pu et comme ils l'auraient dû ?

Ce que nous venons de dire ne nous empêchera ni de remercier M. Cart de la peine qu'il s'est donnée pour nous fournir cette mine de renseignements historiques si riche et si utile, ni de nous sentir d'accord avec lui sur le grand principe de la liberté religieuse, consacré enfin, dans le Pays de Vaud, par la constitution cantonale de 1861 et les dispositions constitutives de la loi ecclésiastique de 1863. Avec notre regretté Frédéric Rambert qui, en 1868 déjà, traitait le même sujet dans trois conférences publiées par les éditeurs de ses *Souvenirs et mélanges* (Lausanne 1881), nous dirons :

« Il y aurait encore bien d'autres réflexions à ajouter à la suite de cette longue histoire; je me bornerai, en terminant, à une seule remarque : « Faisons des vœux pour que la tolérance qui est dans » nos mœurs passe dans nos lois, » disait M. Monnard, en 1829. Aujourd'hui nous dirions plutôt l'inverse : faisons des vœux pour que la tolérance, ou mieux encore la liberté qui est dans nos lois, passe dans nos mœurs ! »

H. V.

---

## C. von Orelli. — Les armées célestes [1].

Ce n'est pas une étude de théologie scientifique qu'il faut chercher dans cette conférence sur les anges. Le but qu'elle poursuit est essentiellement édifiant et, en un certain sens, apologétique. Après avoir parcouru l'Ancien et le Nouveau Testament pour montrer le rôle qu'y jouent les anges, le conférencier passe aux inductions qu'on peut tirer des données bibliques quant à la nature et à l'activité de ces êtres intermédiaires, et il termine par des réflexions sur l'usage à faire de cette « doctrine. » En d'autres termes, il insiste sur l'importance capitale que, selon lui, et contrairement aux déclarations de théologiens tels que Schleiermacher, conserve encore aujourd'hui cet article de foi, cet « héritage inaliénable que nous a transmis notre catéchisme. »

Nous ne doutons pas un instant que l'auditoire de M. d'Orelli n'ait été ce qu'on appelle édifié par sa conférence. Nous rendons hommage à sa piété, à son talent oratoire, à sa sobriété biblique. Il s'est sagement abstenu des spéculations théosophiques et gnostiques qui, en ces matières, font encore les délices de certains esprits et de certains milieux chrétiens. Mais je ne sais si tous les lecteurs de ces pages en auront été également satisfaits. Je doute qu'ils y aient trouvé toutes les lumières qu'ils s'en étaient promis, je ne dis pas sur les origines et le développement historique de la croyance aux anges, mais sur la place qu'il convient de faire à ces « fils de Dieu, » à ces « messagers » célestes, sur le terrain de la symbolique religieuse et surtout dans le domaine de la pensée chrétienne, autrement dit, dans la dogmatique.

M. d'Orelli dit fort bien (page 20) que notre foi au salut ou la foi qui nous sauve (*unser Heilsglaube*) ne dépend pas des anges. Ce qui ne l'empêche pas, quelques pages plus loin, d'affirmer que « sans le monde des anges nous sommes privés de tout moyen de mesurer l'amour divin (*fehlt uns jeder Massstab, um diese Liebe zu schätzen*), d'apprécier cet amour plein de condescendance qui a pris corps dans le fait de l'incarnation du Verbe éternel. » Ainsi, la croyance à l'existence et au ministère des anges ne servirait pas seulement, comme disait Calvin, *ad solatium nostrae imbecillitatis*,

[1] *Die himmlischen Heerschaaren.* Vortrag gehalten von Dr C. v. Orelli, Prof. Theol. an der Universität Basel. — Bâle, Félix Schneider (Ad. Geering), 1889. — 26 pages.

en nous faisant pour ainsi dire toucher du doigt la consolante vérité de la toute-présence de Dieu, de ses soins tutélaires, de sa paternelle providence? Elle serait indispensable à la compréhension de sa grâce salutaire? Sans elle, la foi évangélique manquerait, quoi qu'on en dise, d'un élément essentiel? Le penseur chrétien ne pourrait pas se passer de l'existence objective, de la réalité métaphysique des « armées célestes, » sous peine de se condamner à l'incapacité « d'apprécier » l'amour rédempteur de Dieu? Et nous qui avions jusqu'à ce jour la simplicité de croire avec saint Paul que la preuve par excellence, et par là même la mesure de son amour pour nous, Dieu l'avait donnée en ce que Christ est mort pour nous quand nous étions encore pécheurs!

H. V.

---

## Gottlieb Linder. — Simon Sulzer [1].

Comme d'autres réformateurs *minorum gentium*, Simon Sulzer, ce Suisse luthérien, attendait encore son biographe. Ce n'est pas qu'il ait passé inaperçu jusqu'à ce jour. Melchior Adam, dans ses *Vitae germanicorum theologorum*, lui avait consacré une courte notice. Il a trouvé une petite place dans l'Encyclopédie d'Herzog. Les historiens de la réformation en Suisse n'ont eu garde de l'oublier. Il joue même un rôle assez marquant dans l'importante monographie historique de Hundeshagen sur les *Conflits du zwinglianisme, du luthéranisme et du calvinisme dans l'Eglise de Berne*, ainsi que dans les écrits de Hagenbach sur l'*Histoire de la première confession de Bâle* et sur celle de la *Faculté de théologie* de cette ville. Mais la part considérable prise par Sulzer à l'introduction de la réforme dans le margraviat de Bade était restée un peu dans l'ombre, et surtout l'ensemble de sa vie n'avait jamais fait l'objet d'un récit quelque peu complet. On ne la connaissait guère que par morceaux détachés.

Rejoindre ces membres épars, rétablir l'unité de cette figure, remarquable en son genre, éclaircir les points demeurés obscurs dans cette singulière carrière, compléter les renseignements déjà connus par des matériaux inédits ou non encore exploités, spéciale-

[1] *Simon Sulzer und sein Antheil an der Reformation im Lande Baden, sowie an den Unionsbestrebungen.* Von Gottlieb Linder, deutscher Pfarrer in Lausanne. — Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1890. — 170 pages.

ment par ce qui reste de la correspondance de Sulzer, faire enfin de ce tout une lecture qui fût non seulement instructive pour quelques spécialistes, mais intéressante pour un public plus étendu : voilà la tâche que s'est proposée M. *G. Linder*, pasteur aujourd'hui de la paroisse allemande de Lausanne, précédemment dans un village bâlois, proche voisin de l'ancien margraviat de Bade. Il était préparé à ce travail par diverses études sur l'histoire de la réformation, en particulier par une publication faite, sous le titre de *Sulcerana Badensia*, à l'occasion de jubilé de l'université de Heidelberg en 1886. La préface du présent volume nous apprend que si cette biographie à vu le jour, elle le doit au bienveillant appui de S. A. R. le grand duc Frédéric de Bade, docteur en théologie et très magnifique recteur de la dite université. C'est assez dire qu'on a affaire à une œuvre de mérite.

L'auteur passe assez rapidement sur la première période de la vie de Sulzer, la période bernoise (1508-1548), déjà connue par les travaux de Ruchat et de Hundeshagen, pour s'arrêter *con amore* à la période bâloise (1548-1585). Il s'intéresse tout spécialement à l'activité déployée par son héros en sa double qualité d'antistès de l'Eglise réformée de Bâle et de super-intendant de l'Eglise luthérienne de Bade. Il nous le montre travaillant avec ardeur, de concert avec un Heerbrand et un Andreae, à l'établissement du culte évangélique dans les terres du margrave de Bade-Dourlac, en même temps qu'à une prétendue « union » des Eglises luthérienne et réformée. Dans ce but, Sulzer ne recule même pas devant la malencontreuse idée d'introduire tout doucement à Bâle, dans la ville d'Œcolampade et de Myconius, la dogmatique confessionnelle des épigones de Luther et de Mélanchton.

Cette biographie, nous l'avons déjà donné à entendre, est écrite avec amour. Il semble même que l'amour de son sujet ait entraîné l'auteur à un excès d'indulgence pour les faiblesses de son théologien diplomate. Il reconnaît, sans doute, que cet épisode ecclésiastico-politique ne forme pas précisément un point lumineux dans l'histoire des premiers temps après la réformation. Il trouve bien que Sulzer a manqué de caractère (pages 17 et 156). Mais c'est là une note qui, à notre sens, demandait à être plus fortement accentuée. M. Linder paraît s'attendre au reproche de n'avoir pas imprimé à son œuvre un cachet suffisamment objectif (page 9). C'est plutôt le reproche contraire que nous serions tenté de lui adresser, celui d'avoir été par trop réservé dans ses jugements. Nous

avouons avoir compris beaucoup mieux, après la lecture de ce livre, l'invincible défiance de Calvin à l'endroit de son collègue et correspondant de la Suisse allemande, même à l'époque où ils passaient encore pour faire cause commune vis-à-vis des Seigneurs de Berne et des ministres de Zurich. Nous ne serions même pas éloigné de pardonner à François Hotman l'accès de vivacité qui, dans une lettre que M. Linder n'a pas citée, le faisait se plaindre de *Simonis nostri astucia.*

De quel nom faut-il, en effet, qualifier la conduite d'un homme qui, à Berne, signe les conclusions zwingliennes de la dispute de 1528 tout en usant de son influence pour luthéraniser l'Eglise dont il est un des conducteurs, et ensuite, à Bâle, adhère solennellement comme antistès réformé à la confession de 1534, tout en sévissant comme superintendant luthérien contre ceux des pasteurs badois qui refusaient de se soumettre à la *Formule de concorde?* Sulzer voulait amener l'union entre les églises d'Allemagne et de Suisse, non plus au moyen d'une terminologie dogmatique à double entente, comme l'avait vainement essayé Bucer, mais par le moyen plus simple et plus expéditif de l'abdication des églises à type réformé devant les prétentions des zélotes luthériens : *union* d'un nouveau genre, qui ressemble à s'y méprendre à une *absorption.* Cela étant, ne fallait-il pas avoir le courage de son opinion, mettre franchement sa position officielle d'accord avec ses principes dogmatiques et ecclésiastiques, et ne pas persévérer des années durant dans une situation aussi équivoque ? Comment, à cette époque surtout, un semblable dualisme était-il possible sans une certaine duplicité? La seule excuse qu'on puisse alléguer, c'est que ce disciple helvétique de Luther agissait par amour de la paix, qu'il sentait vivement tout le tort que les disputes théologiques entre Suisses et Allemands faisaient à la cause de l'Evangile, et que, pour la modération et même la douceur du langage, il était presque seul de son espèce au milieu des théologiens luthériens de ce temps-là.

La biographie que nous devons à M. Linder n'est, sans doute, pas le dernier mot de l'histoire sur la personne et l'œuvre de ce pâtre du Hasli, de cet ex-apprenti barbier, devenu professeur à Berne et premier pasteur à Bâle. Telle qu'elle est, elle fait honneur au talent de son auteur, à la patience et à l'exactitude de ses investigations, à la modération de ses sentiments. Elle sera lue avec intérêt ailleurs encore que dans le pays de Bade, en vue duquel

elle semble avoir été composée en première ligne. On la lira avec d'autant plus de plaisir qu'elle est écrite en fort bon style et que l'exécution typographique en est très soignée, comme il convient à un ouvrage ayant un prince pour parrain.

Deux remarques de détail pour finir. Le *Jacob Fabricius* mentionné dans une lettre de Sulzer à Bullinger (page 70), n'est autre que le fameux théologien wurtembergeois Jacob *Andreae*, surnommé Schmidlin ou Fabricius parce qu'il était le fils d'un maréchal (Schmied, Faber). — Quant à ce « certain moine » qui avait mis en émoi les Sédunois, c'est-à-dire les gens de Sion en Valais, et dont parle un des correspondants de Sulzer (page 92), il faut en demander des nouvelles à M. le Dr Blösch, de Berne. Dans son intéressante notice sur « la fin de la réformation dans le Valais », il nous apprend que ce moine s'appelait *Ludovicus Callisianus*, que l'évêque de Sion l'avait nommé en 1576 prédicateur de sa cathédrale, mais que, s'étant mis à prêcher contre « la prêtraille, il avait dû vider le pays et que les seigneurs de Berne lui assignèrent une pension à Lausanne. (Il figure, en effet, pour un trimestre au nombre des « stipendiaires » lausannois de 1578.) Cependant il ne tarda pas à disparaître de l'horizon. On dit qu'il rentra au couvent à Turin, et ainsi les espérances que les réformés du Valais avaient fondées sur lui s'en allèrent en fumée.

V. R.

# REVUES

## La Critique philosophique.

C'est avec un vif et profond regret que, le 31 décembre 1889, nous avons vu disparaître la *Critique philosophique*, si vaillamment menée, pendant dix-huit ans, par MM. Renouvier et Pillon, aidés de quelques rares collaborateurs. Nous avons été les premiers à signaler, ici même, l'apparition de cette publication qui fut un véritable événement : jamais, depuis le XVIIe siècle, on n'avait vu en France apporter tant de sérieux moral dans l'étude des problèmes philosophiques. Notre estime pour cette *Revue*, que nous avons suivie avec un intérêt croissant, n'a cessé d'augmenter. Le secret de cette profonde sympathie n'a rien d'étonnant pour ceux de nos lecteurs qui nous auront compris nous-mêmes. Elle repose sur deux préoccupations communes : la réaction contre la métaphysique grecque qui a défiguré l'Evangile au point de le rendre méconnaissable, et le besoin d'asseoir la certitude, tout l'édifice religieux, sur la foi morale, sur la raison pratique de Kant, au fond, sur un acte de volonté. Aussi, s'il était permis de comparer les petites choses aux grandes, dirions-nous qu'en voyant cesser le recueil de M. Renouvier nous avons le triste sentiment de perdre nos plus précieux collaborateurs.

Au moins, en disparaissant, la *Critique philosophique* peut-elle se dire qu'elle a terminé son œuvre. M. Renouvier est trop modeste ; il n'apprécie pas à sa juste valeur la transformation qu'il a accomplie dans les études philosophiques ; aussi est-ce avec un à propos tout à fait chevaleresque qu'un autre recueil, qui ne tire pas précisément à la même corde, signale son départ. « A notre avis, dit la *Revue philosophique* de M. Ribot, M. Renouvier pèche par excès de défiance. La situation du criticisme est tout autre en France qu'il y a une vingtaine d'années. N'est-il pas maintenant

en fait, sinon en droit, la doctrine qui règne d'une manière presque exclusive dans l'enseignement universitaire à tous ses degrés ? »

Reste à voir si les disciples sauront faire valoir les précieux trésors qu'ils ont reçus du maître. Peut-être se diviseront-ils, comme il arrive toujours à une grande école. En tout cas, bien que ces nobles et légitimes ambitions n'aient pas été réalisées, — les initiateurs avaient pour cela trop de qualités et pas assez de défauts, — MM. Renouvier et Pillon peuvent disparaître en se disant qu'ils n'ont pas perdu leur temps.

Peut-être dans le courant de la présente année, une plume autorisée consentira-t-elle à signaler ici même la haute portée du mouvement inauguré chez nous par M. Renouvier.

En attendant, nous signalerons avec une satisfaction sans réserve, à l'adresse des rares protestants que les petites querelles de clocher et de sacristie ne réussissent pas à distraire des intérêts de leur Eglise, l'article plein de sympathie et de sens que M. Trial, dans la *Vie chrétienne* de mars, vient de consacrer à la *Critique philosophique*. On ne saurait être plus prévoyant, ni mieux signaler nos besoins les plus pressants. « Au milieu de notre génération, dit-il. M. Renouvier a osé résister à un entraînement à peu près universel. Comme un roc au milieu du torrent, il a été battu par les flots pressés de la *Science*, du positivisme, du panthéisme matérialiste ou idéaliste, en un mot, de tous les systèmes présentement en vogue et dont la puissante poussée broie et ruine dans l'âme de notre jeunesse tous les principes moraux et chrétiens. Mais il n'a pas reculé. Il a combattu jusqu'à ce jour le *bon combat*. Il est donc, dans le monde philosophique, le seul allié réel de la religion du Christ. Les disciples et surtout les ministres de l'Evangile ont en lui un robuste soutien, un défenseur vigoureux. »

C'est avec un plaisir tout particulier que nous prenons acte de ces accents. Ce qu'il reste de sérieux dans le monde libéral ne serait donc pas disposé, comme on nous le répète à satiété, à échanger la devise du libre examen contre la camisole de force du déterminisme, puisqu'on nous recommande avec tant de chaleur et de conviction le criticisme de M. Renouvier dont la doctrine la plus caractéristique, la plus fondamentale est celle de la liberté ? Voilà de quoi faire réfléchir les penseurs qui s'imaginent êtrs très avancés, très libéraux, parce qu'ils endossent avec enthousiasme une vieille défroque de l'orthodoxie qu'on répudie à qui mieux mieux dans le sein des Eglises demeurées jusqu'à aujourd'hui calvinistes.

M. Trial indique fort bien le service que pourrait nous rendre le criticisme, si les hommes qui sont censés nous mener avaient le loisir de se rendre compte de cette philosophie. « Tout en remerciant vivement M. Renouvier du bien qu'il a fait à quelques-uns d'entre nous, continue l'auteur, je souhaite de tout mon cœur que son œuvre, aujourd'hui terminée, soit lue, méditée, commentée par les théologiens. Puissions-nous arriver à une certaine unité de croyance, à une bonne synthèse ! » Quand aurons-nous une dogmatique chrétienne, réellement phénoméniste et conçue du point de vue du criticisme ? Puissent ces vœux trouver de l'écho dans la conscience des jeunes théologiens qui, personnellement convaincus de la vérité de l'Evangile, ont la sainte ambition de lui préparer un avenir meilleur que notre présent. Dieu nous préserve des revenants en fait de dogmatique ! Et nous serions tenté de ranger dans cette catégorie tous ceux qui confondant le Dieu des chrétiens avec l'être par excellence de la philosophie grecque, mettent le pied sur un terrain qui aboutit logiquement au panthéisme que l'ancienne dogmatique ecclésiastique suinte d'ailleurs par tous les pores. Que ceux qui seraient disposés à crier au paradoxe se donnent la peine d'ouvrir les ouvrages de M. Renouvier. D'accord en cela avec Ritschl, — dont il ignore peut-être le système, — il prouve mainte fois cette thèse de la manière la plus concluante. XX.

---

## Revue philosophique

*Décembre 1889.*

*A. Fouillée :* Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action — *Marie Walitzki :* Contribution à l'étude des mensurations psychométriques chez les aliénés. — *F. Paulhan :* L'art chez l'enfant. — *Guardia :* Philosophes espagnols : Gomez Pereira. (Fin.)— Analyses et comptes rendus. — Périodiques (italiens).

---

## Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

*Première livraison, 1890.*

*K. Marti :* Quel est le vrai point de vue protestant pour juger des diverses tendances théologiques du passé et du présent ? — *A. Kappeler :* L'origine de l'Apocalypse d'après H. Schoen. — *F. Meili :* L'état actuel de la théologie pratique. — *A. Frikart :* La composition du Sermon de la montagne, Mat. V-VII. — Bulletin.

## Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

*Onzième livraison.*

*Nösgen :* L'Evangile des Hébreux, II. — *G. Kawerau :* Etudes liturgiques, IV. — *Le même :* Gloses marginales de Luther aux Apophtegmes d'Erasme. — *Seeberg :* Origine des décrets du concile de Trente, II.

*Douzième livraison.*

*Fr. Grundt :* Luther et l'interprétation allégorique de l'Ecriture. — *G. Kawerau :* Etudes liturgiques sur le formulaire du baptême publié par Luther en 1523, V. — *R. Seeberg :* Origine des décrets dogmatiques du concile de Trente, III.

*N. B.* Avec cette dernière livraison la *Zeitschrift*, dirigée par M. Luthardt, cesse de paraître après une existence de dix ans.

---

## Theologische Studien und Kritiken

*Première livraison, 1890.*

*Herm. Schultz :* Les mobiles moraux chez les anciens Israélites. — *Runze :* La quadruple racine de la foi à l'immortalité en dehors du christianisme. (Suite.) — *Osiander :* Jésus en face de la loi. — *Dräseke :* Apollinaire de Laodicée et ses dialogues sur la sainte Trinité. — *Häring* : Encore une fois la notion de l'expiation. — Bulletin, renfermant entre autres un article de M. *Holzinger* sur les Sources du Pentateuque, de M. Westphal.

*Seconde livraison.*

*Köstlin :* De l'origine de la religion. — *Jacoby :* La théologie pratique dans l'ancienne église. — *Buchwald :* Sermons manuscrits de Luther à la bibliothèque de la ville de Hambourg. — *Sepp :* La question de Marc et de Matthieu et certains malentendus chez les Synoptiques. — Bulletin.

---

## Jahrbücher für protestantische Theologie

*Première livraison, 1890.*

*R. A. Lipsius :* Les points capitaux de la dogmatique chrétienne. — *O. Pfleiderer :* La théologie de Ritschl examinée au point de vue de ses bases bibliques. — *P. Feine :* La source ancienne de la première moitié du livre des Actes. — *Arthur Kleinschmidt :* Olympia Fulvia Morata. — *Diomède Kyriakos :* L'Eglise grecque-orthodoxe et le protestantisme allemand. — *D. Löbe :* Fragment d'une version latine de la Bible. — *G. Krüger :* Remarque critique sur Rom. IX, 5.

## Zeitschrift für Kirchengeschichte

*Vol. XI, Première livraison.*

*Harnack :* Théophile d'Antioche et le Nouveau Testament. — *Dräseke :* Apollinaire de Laodicée et son écrit contre Eunomius. — *Schwarzlose :* L'administration et l'importance financière des patrimoines de l'Eglise romaine jusqu'à la fondation de l'Etat de l'église. — *Brieger :* Etudes critiques sur la nouvelle édition de Luther. — *Ph. Meyer :* L'Irénée grec et l'Hégésippe entier au XVII^e siècle. — *V. Below :* Deux documents relatifs à l'histoire de l'église nationale à Juliers. — *Usteri :* Sur l' « Elenchus » de Zwingli. — Miscellanées de MM. *Holstein*, *Distel* et *Wilkens.*

*Seconde livraison.*

*Lempp :* Antoine de Padoue. I, Sources. — *Winkelmann :* De l'importance des traités de Kadan et de Vienne (1534-1535) pour les protestants allemands. — *Kleinschmidt :* Hamman de Holzhausen. — *Altmann :* La nation allemande au Concile de Bâle et son attitude à l'égard de l'institution d'une dîme destinée à procurer les fonds nécessaires en vue de l'union avec les Grecs. — *Tschackert :* Contributions à la correspondance de M. Luther. — *Fester :* Les mandats de religion du margrave Philippe de Bade (1522-1533). — Miscellanées de *Th. Distel.*

---

## Theologische Studien aus Württemberg

*Troisième livraison, 1889.*

*Seeberg :* Etude sur Esaïe VII à XII. (Fin.) — *Haller :* Pseudocyprianus adversus aleatores. — *Lempp :* Les causes du second grand mouvement réformateur dans l'Eglise du moyen âge.

---

## Beweis des Glaubens

*Décembre 1889.*

*Grau :* De la foi chrétienne (réponse à M. Herrmann). — *Nathusius :* L'activité de Christ glorifié. (Fin.)

*Janvier 1890.*

Avant-propos de la rédaction. — *O. Naumann :* La révélation primitive d'après la doctrine biblique et les erreurs païennes. — *E. Höhne :* Ponce-Pilate. — Mélanges apologétiques.

*Février.*

*A. Zahn :* La parole intérieure. — *O. Naumann :* La révélation primitive (suite). — Mélanges.

## Revue du christianisme pratique

*Janvier 1890.*

*T. Fallot :* A propos des assemblées de Lyon (association protestante pour l'étude des questions sociales). — *R. Allier :* Philanthropie et justice. — *P. Vallotton :* La prédication et la question sociale. — *J. Viénot :* Un grand prédicateur de ce temps : Eugène Bersier. — *J. Cadène :* Nos églises à la veille de la Révolution. — *Ch. Gide :* L'Eglise et l'économie politique. — *L. Tarrou* : Bibliographie du christianisme social. — Supplément homilétique.

*Mars.*

*L. Comte :* Les idées sociales de M. Secrétan. — *A. Chouillet :* La question du dimanche. — *X. Kœnig :* Elie et Achab. — *S. Mathieu :* Les visites pastorales aux malades. — *A. Quiévreux :* Justice. A propos d'un livre récent (de M. C. Wagner). — *G. Chastand :* Une histoire de l'Eglise primitive (E. de Pressensé : Le siècle apostolique et l'Age de transition). — *X. X. X. :* Une parole du Christ sur les pauvres. — Revue de livres. — Supplément homilétique.

---

# ÉTUDES CHRISTOLOGIQUES

PAR

P. LOBSTEIN

---

*A MONSIEUR A. SABATIER*

Professeur à la Faculté de théologie de Paris,
Directeur adjoint à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes.

*Hommage d'affectueux et reconnaissant souvenir.*

---

## Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ.

Jésus leur dit : Je suis d'en haut, je ne suis pas de ce monde.
Jean VIII, 23.

I. *Introduction.* — Objet de cette étude. — Position de la question.

II. *La doctrine traditionnelle examinée au point de vue exégétique.* — Elimination de l'explication théopneustique. — Nécessité de la critique des sources. — Caractère général des deux documents sur la naissance miraculeuse du Christ : les contradictions de Matthieu et de Luc. — Les listes généalogiques; les autres indications renfermées dans les évangiles synoptiques. — Le témoignage de la littérature paulinienne et des écrits johanniques. — Les résultats de l'étude exégétique ne sont pas favorables à la doctrine traditionnelle.

III. *La doctrine traditionnelle analysée dans sa genèse historique.* — Genèse religieuse et évolution dogmatique de la foi de l'Eglise primitive. — Trois explications principales de la filialité divine de Jésus-Christ : la conception théocratique, la théorie métaphysique, la notion physique. — Examen de ce troisième essai d'interprétation : analyse de Luc I, 35, les analogies tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'interprétation messianique d'Esaïe VII, 14. — Inutilité de l'hypothèse d'influences orientales ou helléniques.

— Les résultats positifs de la critique historique confirment et complètent les conclusions négatives de l'étude exégétique.

IV. *La doctrine traditionnelle étudiée au point de vue dogmatique.* — Examen de l'opinion qui fait de la naissance miraculeuse de Jésus la condition indispensable de la sainteté du Christ. — Examen de l'opinion qui fait de la naissance miraculeuse de Jésus la base nécessaire du fait de l'incarnation. — Examen de l'opinion qui fonde sur la naissance miraculeuse de Jésus le caractère typique et l'universalité absolue de la personne du Christ. — Impossibilité radicale de chacune de ces solutions dogmatiques et légitimité indiscutable de l'intérêt religieux qu'elles expriment.

V. *La doctrine traditionnelle ramenée à sa signification religieuse.* — Nécessité de distinguer entre l'affirmation religieuse de la foi chrétienne et le symbolisme populaire du mythe évangélique. — Analyse des éléments primitifs et irréductibles de l'expérience chrétienne. — Inconvénients et dangers du dogme officiel : il méconnaît le caractère essentiel de la révélation évangélique et la nature intime de la foi chrétienne, il compromet la notion religieuse de la divinité du Christ et la notion morale de son humanité, il repose sur un dualisme élémentaire et superficiel entre le monde de la nature et la sphère du surnaturel.

VI. *Coup d'œil rétrospectif et conclusions générales.*

## I

« Vous, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut; vous, vous êtes de ce monde; moi, je ne suis pas de ce monde. » (Jean VIII, 23.) Le croyant qui juge son cœur naturel à la lumière de la révélation chrétienne, trouve dans cette déclaration si tranchante et si absolue du Christ johannique l'expression de son expérience intime au contact de la personne et de l'œuvre du Christ. L'abîme qui le sépare de Celui en qui il a trouvé son Maître et son Sauveur est si profond que de cette différence de nature il conclut d'instinct à une différence d'origine. Aussi semble-t-il que la tradition de la naissance miraculeuse de Jésus vienne au-devant de la conscience du fidèle et ne fasse que traduire, dans le domaine de l'histoire, une vérité dont il trouve en lui-même la plus décisive confirmation. Il ne s'étonne donc pas que l'école, suivant l'impulsion de l'Eglise, ait

élevé la tradition évangélique à la hauteur d'un dogme placé sous la sanction de l'autorité divine.

En effet, aux yeux d'un grand nombre de chrétiens sincères et éclairés, le récit de la naissance surnaturelle du Christ est un élément intégrant et essentiel du dogme de la personne et de l'œuvre du Sauveur[1]. Sacrifier la croyance à ce miracle, ce serait, selon eux, ruiner par la base la foi à la divinité et à la sainteté de Jésus-Christ. Il y a même des théologiens[2] qui font assez bon marché de la thèse spéculative de la préexistence éternelle du Verbe, mais qui maintiennent avec d'autant plus d'énergie le dogme exprimé par le symbole dit apostolique : « Je crois en Jésus-Christ, conçu du Saint-Esprit, né de la vierge Marie[3]. » Cette affirmation leur semble le fondement nécessaire de la vie divine du Christ et la condition absolue de son œuvre rédemptrice. Ils sont prêts à concéder que l'idée de l'éternité essentielle du Logos est une notion métaphysique

[1] « La situation est telle aujourd'hui, dit M. Sabatier, qu'un homme qui déclarerait croire de tout son cœur en Jésus-Christ Fils de Dieu et Sauveur, mais qui avouerait ne pouvoir décider si le mode de cette filiation a été naturel ou surnaturel, serait tenu pour un membre infidèle de l'Eglise. » (*La religion laïque*, Revue chrétienne, t. XXIX [1882], p. 660.) Si je ne me trompe, cette situation ne date pas d'aujourd'hui ; elle est aussi ancienne que l'orthodoxie ecclésiastique.

[2] Voy. plus bas § IV.

[3] *Symb. apostol.* Credo... in Jesum Christum... qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine... *Symb. nicaen.* § 4 :... Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est de Spiritu sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est... *Conf. aug.*, Art. III, § 1-2 : Docent, quod Verbum, hoc est Filius Dei, assumpserit humanam naturam in utero beatæ Mariæ Virginis... Unus Christus, vere Deus et vere homo, natus ex virgine Maria... *Conf. helvetica posterior*, Art. XI :... Ex virgine Maria carnem assumpsit... Eundem quoque æterni Dei æternum filium credimus et docemus hominis factum esse filium, ex semine Abrahæ atque Davidis, non ex viri coitu, quod Hebion dixit, sed conceptum purissime ex spiritu sancto, et natum ex Maria semper Virgine, sicut diligenter nobis historia explicat evangelica. — Ce dogme est le patrimoine commun des Eglises chrétiennes ; il se trouve formulé dans les symboles œcuméniques comme dans les confessions protestantes, dans le Catéchisme romain comme dans le Catéchisme socinien de Rakow. Sur la part que les symboles luthériens ont faite aux prémisses catholiques du dogme officiel, voy. plus bas § IV.

inaccessible à la pensée humaine ; mais la naissance miraculeuse de Jésus, consacrée par la plus touchante et la plus intime de nos fêtes chrétiennes, est un fait concret, une réalité positive et vivante, une histoire qui parle à la conscience et au cœur des croyants un langage saisissable et saisissant, plein d'une suave poésie et d'une haute éloquence. Le critique qui ose porter une main téméraire sur ce dogme, centre mystérieux et sacré de l'évangile de Noël, l'historien qui analyse ou discute là où le fidèle bénit et adore, se rend coupable d'un sacrilège et d'un blasphème !

Un jugement pareil n'a rien de surprenant. On ferait preuve d'une naïve légèreté et d'une bien grossière inintelligence en attribuant cette condamnation sommaire à la seule routine, à la puissance invétérée des habitudes ou du préjugé dogmatique. Non, la répugnance invincible qu'inspire en pareille matière l'analyse qui doute à la piété qui affirme, cette répugnance qui se traduit en protestation indignée ou douloureuse, procède d'un sentiment parfaitement légitime, disons mieux, d'une pensée juste et vraie.

Il faut le répéter pour couper court à tout malentendu. Le dogme ou l'histoire de la « nativité » plonge ses racines dans le sol de la conscience chrétienne et il est la traduction d'un intérêt religieux de premier ordre. Tout essai christologique qui ne chercherait pas à sauvegarder cet intérêt et à y répondre pleinement, toute solution qui ne tiendrait pas compte des exigences impérieuses de la piété et de l'expérience chrétienne, serait finalement condamnée par toute théologie vivante, interprète fidèle de la foi. Démêler et définir le postulat religieux qui est au fond du double récit de Matthieu et de Luc, en défendre la sainte et indiscutable autorité, telle est la tâche principale du dogmaticien en présence des traditions incomparables qui entourent le berceau du Sauveur de leur divine auréole. Toute la question touchant l'histoire de la naissance miraculeuse du Christ se réduit finalement à celle-ci : L'affirmation de la foi chrétienne qui fait le nerf et la valeur de la tradition évangélique est-elle solidaire de la forme historique qu'a consacrée cette tradition ? En d'autres termes, le témoi-

gnage que la conscience chrétienne rend à la sainteté du Sauveur, à la divinité de son caractère, à l'efficacité rédemptrice de son œuvre, porte-t-il aussi sur le mode précis de son origine et de sa filiation ? La foi religieuse du chrétien en Christ implique-t-elle une opinion arrêtée sur la naissance de Jésus ? Tel est le problème auquel je voudrais essayer de répondre.

J'ose penser que la sincérité de ces recherches sera la meilleure preuve de l'intention essentiellement positive qui les inspire et les soutient. Le lecteur le plus réfractaire sentira, je l'espère, que la critique n'est pour moi qu'un moyen et non un but, et que mon unique effort et ma seule ambition tendent à dégager le fond intime et vivant du dogme christologique, afin de recueillir avec soin et de sauvegarder avec énergie l'essence religieuse et impérissable de la foi chrétienne [1].

## II

Dès le début de notre étude nous nous heurtons à une objection dont il serait injuste de se dissimuler la gravité. On nous accusera peut-être d'avoir mal posé la question. « Car enfin, pourrait-on nous répondre, il s'agit ici non d'une expérience de la conscience chrétienne, mais d'un fait de l'histoire évangélique. Ce qui est en cause, ce n'est pas un postulat de la foi religieuse, c'est une donnée de nos documents scripturaires. Le débat se concentre sur l'autorité d'un témoignage biblique,

[1] Je noterai à l'occasion les renseignements bibliographiques les plus importants, sans avoir la prétention d'épuiser la matière. Qu'il me suffise de renvoyer une fois pour toutes aux commentaires sur les Evangiles, aux travaux sur la vie de Jésus et aux ouvrages dogmatiques. Les discussions serrées de Strauss, de Keim, de Biedermann, les beaux et religieux développements de M. H. Schultz et de M. Beyschlag ont à mon sens le plus sérieusement avancé le problème. Il sera question plus loin des recherches de M. Usener. Les travaux apologétiques auxquels je me reporterai le plus souvent sont la *Vie de Jésus* de M. Weiss et le *Commentaire sur l'évangile de saint Luc* de M. Godet ; ils ont incontestablement plus de valeur que la monographie de M. Steinmeyer, *Die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben, mit Bezug auf die neueste Kritik*, 1873. Je consacrerai plus spécialement les notes aux indications bibliographiques et aux détails de pure érudition.

non sur la valeur d'une affirmation expérimentale. C'est déplacer le problème que de le transporter sur le terrain du dogme, il faut le circonscrire dans les limites de l'exégèse et de la critique historique. »

Acceptons la question formulée dans ces termes et suivons l'objection sur le champ où elle nous convie. La position ainsi définie est très favorable au défenseur de la tradition s'il prend le point de vue de la théopneustie absolue. Il est clair que si les récits de Matthieu et de Luc ont été écrits sous la dictée immédiate du Saint-Esprit, ils participent à l'infaillibilité de l'inspiration divine ; si toute activité humaine est exclue de la composition de nos livres saints, toute chance d'erreur ou d'inexactitude est également écartée ; il n'y a point de place, dans nos documents surnaturels, pour le moindre élément mythique ou légendaire ; les données que renferment nos évangiles canoniques doivent être prises dans un sens littéral et matériel ; elles sont historiques au même titre que le ministère galiléen ou la dernière semaine à Jérusalem. Dans ce cas, toute discussion ultérieure est à la fois oiseuse et blasphématoire ; la critique se réduit à l'œuvre tout extérieure de l'harmonistique, et la virtuosité de l'historien consiste dans le savoir-faire qu'il met à agencer et à emboîter l'un dans l'autre les différents matériaux évangéliques.

Il ne me semble pas nécessaire de m'arrêter à ce point de vue qui, théoriquement du moins, est repoussé par tous les théologiens qui pensent. Il n'est personne aujourd'hui qui s'obstine à maintenir la théopneustie verbale de Gaussen et de la théologie du réveil. Tous les exégètes et les dogmaticiens contemporains entendent « réintégrer l'activité humaine dans son rôle[1]. » Dès lors, il n'est pas seulement permis, il est nécessaire de comparer les relations, de peser les témoignages, de faire la critique des sources.

Quelle est la valeur historique des documents qui nous racontent la conception de Jésus dans le sein d'une vierge et sa naissance miraculeuse à Bethléhem ? Réduite à ces proportions, la question est simple et facile à résoudre. On sait que

[1] M. Godet, *Revue chrétienne*, 1882, p. 714.

« le protévangile » ne se trouve que dans deux de nos documents évangéliques. Quoi que l'on puisse penser de l'historicité des deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, il n'est pas douteux que pour les apôtres et pour les deux premières générations chrétiennes la vie de Jésus commençait au baptême de Jean et finissait à la résurrection (Act. I, 22 ; X, 37 ; XIII, 24). Marc, qui reproduit le plus fidèlement la tradition primitive, ne renferme aucune trace de l'évangile de la naissance et de l'enfance de Jésus. Cet *evangelium infantiæ* ne faisait point partie de la première prédication missionnaire et apostolique[1]. En outre, on a souvent noté que, même dans les évangiles de Matthieu et de Luc, ces deux chapitres ne tiennent pas au corps principal du récit, et qu'ils en demeurent séparés par une solution de continuité si profonde qu'on peut se demander s'ils n'y ont pas été ajoutés après coup[2]. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la critique, transportée sur un terrain peu sûr, se montre défiante et qu'elle formule des exigences rigoureuses et précises.

Un examen plus attentif n'a rien qui puisse rassurer. Les récits de la naissance surnaturelle appartiennent à un ensemble de traditions sujettes à caution. Le lecteur le plus superficiel découvre aisément que les récits de Matthieu et de Luc ont un caractère très différent et ne sont pas dominés par les mêmes préoccupations et le même intérêt religieux. Les deux traditions sont évidemment nées dans des milieux différents et indépendants l'un de l'autre. Sur ce point tout le monde est d'accord. Mais nos deux évangiles ne sont pas seulement différents, ils sont contradictoires. Il ne suffit pas de nous assurer que les deux cycles de récits existèrent pendant un certain temps, celui de Matthieu comme tradition publique

[1] Voy. l'aveu de M. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, I (1872), p. 195. — J'aurai l'occasion de me rapporter souvent aux considérations générales de l'auteur sur les chapitres I et II de cet évangile. La troisième édition (1888), t. I, p. 212-224, ne diffère pas de la seconde quant au fond des idées; mais comme celle-ci (I, 188-203) est plus circonstanciée que la dernière édition, je m'en tiendrai à l'ouvrage de 1872.

[2] M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses* (art. Jésus-Christ), VII, 363.

émanant de Joseph, celui de Luc comme souvenir de famille conservé par Marie[1] ; car ce qui diffère de part et d'autre, ce n'est pas seulement l'orientation générale, ce sont les faits eux-mêmes et le lien qui les unit. Il est impossible de concilier nos deux traditions sans violenter les textes, sans recourir à des hypothèses arbitraires, sans se contenter de possibilités qui n'atteindront jamais à la certitude historique. Ai-je besoin de rappeler que les deux généalogies comptent un nombre différent de générations, et qu'elles ne se rencontrent que sur deux noms[2] ? que la scène de l'annonciation est tout autre dans Luc que dans Matthieu ? que le double renseignement sur le domicile des parents renferme une insoluble contradiction ? que la visite des mages et la fuite en Egypte, rapportées par Matthieu, ne peuvent s'intercaler, dans le récit de Luc, ni avant ni après la présentation de Jésus dans le temple ? — Il y a plus. Non seulement nos deux traditions s'excluent, mais chacune d'elles prise isolément soulève des difficultés inextricables. La théologie traditionnelle les a parfaitement senties, et les expédients auxquels elle a eu recours attestent suffisamment son embarras ; le rationalisme de notre orthodoxie moderne transforme l'étoile miraculeuse qui guida les mages en une conjonction astronomique ou en un phénomène de l'atmosphère ; il ne recule pas devant « des énormités philologiques et des violences arbitraires[3] » pour faire dire à Luc autre chose que ce qu'il

[1] M. Godet, *ouv. cit.*, I, 202-203.

[2] Il faut voir, dans les Vies de Jésus et dans les Commentaires, « l'échafaudage de combinaisons » (M. Godet, I, 252) imaginées par l'harmonistique pour éluder ces difficultés. Pourquoi faut-il que nous trouvions M. Godet et M. Weiss parmi les défenseurs de l'opinion qui, en dépit des lois les plus élémentaires de la grammaire et de la philologie, soutient que la généalogie conservée par Luc est celle de Marie, non celle de Joseph ? Voyez contre l'interprétation de M. Weiss les judicieuses observations de M. Haupt (*Theologische Studien und Kritiken*, 1884, p. 56-57.) — Il convient de relever que l'évidence des faits historiques s'est imposée à des théologiens de l'école confessionnelle qui, comme les représentants de l'école historique, reconnaissent que nos deux évangiles donnent la généalogie de Joseph (Hofmann, Delitzsch, M. Frank) ; Thomasius avoue son incertitude et son embarras. (*Christi Person und Werk*, II, 1857, pag. 129.)

[3] M. Reuss, *Hist. évangélique* (Synopse des 3 premiers évang.), 1876, p. 141.

raconte au sujet du recensement de Cyrénius; il atténue ou écarte l'intervention miraculeuse des anges en réduisant le merveilleux sublime et naïf des récits de Luc et de Matthieu à des procédés artificiels de composition littéraire[1]; en un mot, en dépit du culte dont il entoure le texte sacré, il n'en respecte pas le sens original et il en méconnaît le véritable caractère.

Dira-t-on que la naissance surnaturelle, rapportée par deux traditions manifestement indépendantes l'une de l'autre, emprunte à ce double témoignage sinon une confirmation décisive, du moins une présomption très voisine de la certitude? Ce serait là une preuve plus spécieuse que solide. Deux documents, dont chacun se trouve sérieusement ébranlé, pourront-ils jamais, en s'ajoutant l'un à l'autre, acquérir la force probante qui leur manque et produire la conviction que chacun à part est impuissant à donner? Et que sera-ce si nous trouvons, dans ces sources mêmes auxquelles on veut que nous nous reportions, des indices qui parlent contre la tradition et qui nous révèlent un point de vue différent de celui que prennent nos évangélistes?

L'indication la plus frappante est celle que fournissent les deux généalogies conservées par Matthieu et par Luc[2]. Celles-ci ont pour but de démontrer que Jésus est vraiment le Messie en exposant la série de ses ancêtres en droite ligne du roi David à Joseph, époux de Marie. Il est incontestable que, dans l'esprit des deux généalogistes, Jésus est fils de Joseph. S'ils avaient eu la moindre idée d'une conception miraculeuse, ils eussent établi la généalogie de Marie, non celle de Joseph. Toutes les subtilités, dit fort bien M. Réville, toutes les subtilités invoquées par les anciens commentateurs pour concilier cette contradiction des récits évangéliques se sont brisées

[1] Tel est surtout le cas de M. Weiss dans sa *Vie de Jésus*. (Liv. I, chap. 1-5.)

[2] M. A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris 1869, p. 25-27. Les difficultés et les contradictions indiquées ici ont été maintes fois relevées par des auteurs qui ne sont pas suspects de radicalisme théologique. (Voy. par exemple M. Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, 164-165.)

contre la résistance des textes. Nos évangélistes ont évidemment trouvé ces généalogies dans des documents plus anciens ; vu la rareté des traditions qui circulaient sur l'enfance de Jésus, ils n'osèrent éliminer aucune de celles qui parvinrent à leur connaissance, et ils amalgamèrent le peu qu'ils recueillirent sur ce sujet obscur dont Jésus lui-même n'avait jamais parlé. Ainsi s'explique le fait surprenant que les mêmes évangiles qui ont enregistré ces généalogies sont précisément ceux qui nous racontent la naissance miraculeuse de Jésus. Matthieu, qui juxtapose les deux traditions contraires, paraît avoir attribué à la généalogie historique et naturelle une valeur théocratique qui lui a donné la solution de la difficulté ; la suite du récit de Matthieu, d'après lequel Joseph reconnut l'enfant de Marie comme étant le sien, nous montre clairement que Joseph transmit légalement sa noblesse héréditaire, son titre réel de Fils de David, à celui qui n'en héritait point naturellement[1]. — Luc qui entend bien aussi transcrire la généalogie de Joseph, le charpentier de Nazareth, issu de la race de David ( cf. I, 27 ; III, 23), a senti la contradiction, mais il cherche à l'atténuer, sinon à la résoudre, en introduisant la liste généalogique par ces mots : « Jésus passait pour être le fils de Joseph, fils d'Eli... » Les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament sont remplis de soudures analogues opérées entre différents documents plus anciens, et les apologistes sont bien mal venus à se récrier sur les procédés niais et absurdes, prêtés par la critique moderne aux écrivains sacrés[2] ; à moins d'appliquer à l'historiographie biblique une mesure absolument différente de celle que comporte ou que réclame toute l'antiquité, on ne saurait fermer les yeux sur des faits que le lecteur non prévenu rencontre des milliers de fois dans notre recueil canonique.

Cette hypothèse est d'ailleurs encore confirmée par d'autres détails à relever dans les évangiles et jusque dans le cycle des traditions concernant l'enfance du Christ. Le seul trait que Luc nous raconte de la jeunesse de Jésus nous force de con-

[1] M. Reuss, *ouv. cit.*, p. 118-119.

[2] M. Godet, *ouv. cit.*, I, 253.

clure que le récit de la première visite de Jésus au temple a une autre origine que l'évangile de la naissance miraculeuse. Après avoir rapporté la réponse de Jésus à Marie : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois dans la maison de mon père ? » l'évangéliste ajoute : « Ils ne comprirent pas ce qu'il leur disait. » (Luc II, 50.) N'est-il pas évident que Luc enregistre là une tradition formée dans un milieu où on ne savait rien des scènes miraculeuses qui, selon le même évangéliste, avaient présidé à la naissance de Jésus et sur la signification desquelles Marie, tout au moins, ne pouvait absolument pas se méprendre [1] ?

L'attitude de la mère et de la famille de Jésus est plus inexplicable encore dans le cours de la vie publique de Jésus et durant son ministère messianique. Une scène, dont Marc seul nous raconte l'occasion précise et dont les autres synoptiques ont ignoré ou passé sous silence les circonstances particulières, est plus inconciliable encore avec « le protévangile » que les détails empruntés à Luc. Les proches parents de Jésus, inquiets de l'agitation croissante qui se fait autour de sa personne et du caractère insolite d'un ministère qui leur semble de plus en plus exalté et excentrique, veulent « s'emparer de Jésus, car... ils disaient qu'il était dérangé [2]. » Au moment où ils arrivent, il avait éconduit ses adversaires, et sa mère et ses frères le trouvent au milieu d'un auditoire parfaitement bien disposé à son égard. « Et on lui dit : Voici ta mère et tes frères, qui sont dehors et qui te demandent. Et il leur répondit en disant : Qui est ma mère ? Qui sont mes frères ? Et ayant promené ses regards sur ceux qui étaient assis autour de lui : Voici, dit-il,

[1] M. Réville, *ouv. cit.*, p. 27 ; M. Reuss, *ouv. cit.*, p. 157. — La critique, si maltraitée par M. Godet, a-t-elle tort de trouver dans Luc II, 33 (« son père et sa mère »), II, 27 et 43 (« ses parents »), les vestiges d'une conception identique à celle qui s'exprime dans les généalogies ? Ce qui autorise cette hypothèse, c'est que les copistes se sont permis ici des changements caractéristiques ; tandis que les meilleures autorités consacrent la leçon *οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ*, quelques manuscrits portent *οὐκ ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ*.

[2] Marc III, 20-21. (Voy. M. Holtzmann, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, 1889, p. 136.)

ma mère et mes frères. Car celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère[1]. » Qu'on atténue ou qu'on restreigne autant qu'on voudra la parole de Jésus[2], qu'on se refuse à croire qu'il a rompu avec sa famille ou qu'il a voulu jeter un blâme sur l'incrédulité de ses parents, toujours restera-t-il que la solennelle déclaration de Jésus, subordonnant les liens de la famille à des liens d'une nature supérieure et plus durable[3], a été provoquée par les craintes de Marie et des frères de Jésus, craintes absolument inconcevables s'il est vrai que Marie conservait pieusement, comme une tradition de famille[4], l'impérissable souvenir des scènes de l'annonciation et de la nativité[5].

Si des synoptiques nous passons aux autres écrits du Nouveau Testament, nous n'y trouverons pas davantage de témoignages précis ou même de simples indications concernant la naissance miraculeuse du Christ.

L'apôtre Paul semble positivement ignorer ce dogme. Il n'en a pas besoin pour établir la sainteté ou la divinité du Christ. Que Paul parle de l'entrée du Sauveur dans le monde et de son envoi par Dieu, ou qu'il relève le fait de sa sainteté parfaite, nulle part il ne fait mention de la tradition consacrée par Matthieu et Luc[6]. Il y a même deux passages qui paraissent exclure plutôt qu'impliquer l'idée de la naissance miraculeuse. L'expression dont se sert l'apôtre dans le préambule de l'épître aux Romains pour désigner l'origine humaine du Christ serait singulièrement impropre si Jésus n'était pas venu dans le monde par les voies ordinaires : le Fils de Dieu est né de la semence avoir préalablement confondu la conception paulinienne du

[1] Marc III, 31-35 ; Mat. XII, 46-50 ; Luc VIII, 19-21.

[2] Comme le fait aussi M. Reuss, *ouv. cit.*, p. 290.

[3] M. Godet, *ouv. cit.*, I, 471.

[4] M. Godet, *ouv. cit.*, I, 202-203.

[5] Cf. Hase, *Geschichte Jesu*, Leipzig 1876, p. 184. — Jean VII, 5 : « Ses frères non plus ne croyaient pas en lui. » Rien ne nous autorise à n'attribuer qu'aux frères de Jésus les intentions dont parle Marc et à soutenir que la mère de Jésus obéissait à un sentiment d'anxiété et au désir de prévenir le conflit qu'elle prévoyait. (M. Godet, I, 194.)

[6] Rom. VIII, 3 ; 2 Cor. V, 21.

de David[1] selon la chair (Rom. I, 3); cependant, outre la σάρξ, le Christ avait en lui la force divine du πνεῦμα, de « l'Esprit de sainteté, » facteur essentiel de la personnalité du Seigneur, dont la filialité divine a été établie et démontrée par la résurrection, non par l'incarnation[2]. Un autre passage est plus explicite encore. « Quand le temps fut accompli, Dieu envoya son fils, né de femme, venu sous la loi. » (Gal. IV, 4.) L'être né de la femme est ici appelé de ce nom pour être assimilé à tous les autres hommes, non pour en être distingué. C'est un homme réel, entré dans la vie par la voie commune à tous les autres enfants des hommes, parce que, devant porter sur la croix toute la première humanité psychique et charnelle, il lui devait appartenir réellement. C'est pour la même raison que l'apôtre ajoute : « venu sous la loi, » parce que le régime de la loi était celui de l'humanité mineure, et comme c'est en lui que l'humanité tout d'abord devait subir la crise d'évolution vers une vie supérieure, il fallait que le Christ eût en lui tous les caractères essentiels de la première période, la chair et la tutelle de loi[3]. Pour soutenir que la logique du système de Paul exige la conception de la naissance surnaturelle, il faut

[1] *Ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.* Cf. Gal. III, 16 : *Τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός.* — Rom. IV, 13 : *ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.* — Cf. Rom. IX, 5 : *ἐξ ὧν (πατέρων) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.*

[2] Quelle que soit l'explication qu'on donne du participe *ὁρισθέντος*, l'ensemble du passage, non moins que le terme *σπέρμα*, est défavorable à l'idée d'une génération surnaturelle. M. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II (3e édit. 1864), p. 70-71. — Lire sur tout ce passage l'étude de M. Holtzmann, *Die paulinische Christologie im Verhältniss zu dem Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1888, surtout p. 280-283). M. Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 273 : « Le rôle que le fait de la naissance surnaturelle prend dans la théologie ecclésiastique, est rempli dans le système de l'apôtre par celui de la résurrection. La nouvelle époque historique commence avec la résurrection du Sauveur, laquelle a été la première apparition de la vie *spirituelle* sur la terre. »

[3] M. A. Sabatier, *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris 1887, p. 36. — Cf. M. Reuss, *Les Epîtres pauliniennes*, t. I (1878), p. 114 : La formule employée ne dit pas un mot de plus que Job XIV, 1; Mat. XI, 11. — Cf. aussi Rom. V, 15; IX, 5; 1 Cor. XV, 21; 1 Tim. II, 5.

péché et de la chair avec la doctrine officielle de la chute et du péché originel [1].

Quelques autres indications renfermées dans plusieurs livres du Nouveau Testament concordent de la manière la plus frappante avec le point de vue paulinien. Dans le discours que les Actes attribuent à Pierre au jour de la Pentecôte, l'apôtre, citant un psaume de David, commente sa citation par ces mots : « David était prophète ; il savait que Dieu lui avait juré, sous la foi du serment, qu'un de ses descendants occuperait son trône. » (Actes II, 30.) Les expressions grecques dont se sert l'auteur sont fidèlement calquées sur une locution hébraïque qui exprime avec beaucoup de netteté et d'énergie l'idée d'une génération naturelle [2]. Une formule analogue se rencontre dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie, discours que rapporte le treizième chapitre du livre des Actes [3] : « C'est de sa race (de sa semence) que Dieu, comme il l'avait promis, a fait sortir Jésus, un Sauveur pour Israël. » Qu'on rapproche ces expressions de la terminologie usitée chez les Hébreux et consacrée par l'Ancien Testament [4], on se convaincra aisément qu'il ne peut être question ici que d'une naissance selon les voies ordinaires de la nature.

La littérature johannique [5] est probablement postérieure à la

[1] Voy. par exemple M. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, I (1879), p. 162-163.

[2] *Ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ*. Cf. Ps. CXXXII, 11 : *καρπὸς τῆς ὀσφύος αὐτοῦ*.

[3] Act. XIII, 23 : *Ἀπὸ τοῦ σπέρματος*... Cf. 2 Tim. II, 8 : « Souviens-toi de Jésus-Christ ressuscité des morts, descendant de David, *ἐκ σπέρματος Δαυίδ*.

[4] Gen. XXI, 13; XII, 7; XIII, 15-16; XV, 18; XVII, 8; XXIV, 7; XXVI, 3-4; XXXV, 12; XV, 5; XIX, 32; Deut. XXV, 5-9; 2 Sam. VII, 12; 2 Reg. XI, 1.

[5] C'est-à-dire le quatrième évangile et les épîtres dites de Jean. Quant à l'Apocalypse, elle emploie à deux reprises un terme qui implique la descendance naturelle et la filiation ordinaire. V, 5 : *ἡ ῥίζα Δαυίδ*; XXII, 16 : *ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ*. — Biedermann suppose que le passage Apoc. XII, 13 a peut-être contribué à la naissance du mythe évangélique (*Christliche Dogmatik*, § 582, 9); mais c'est là une conjecture dont la vraisemblance est en partie solidaire de l'idée qu'on se fait de l'origine et de la composition littéraire de l'Apocalypse.

formation du dogme de la naissance surnaturelle, accréditée par les récits de Matthieu et de Luc. Elle pouvait donc accueillir cette tradition; malgré cela, elle l'a laissée de côté. Sans doute, le silence de l'évangéliste dans le cours de son récit ne serait pas un argument décisif contre la naissance surnaturelle. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que celle-ci fût ignorée à Capernaüm ou dans le voisinage [1] ; dévoiler le secret de cette origine, « c'eût été exposer le plus saint mystère de famille à une discussion profane et inutile [2]. » Ce qui est plus difficile à concevoir, c'est l'attitude des frères de Jésus ; l'évangéliste se borne à relever leur incrédulité [3], sans y ajouter le moindre commentaire. Enfin il est permis de se demander pourquoi l'auteur, en parlant pour son propre compte, en développant le contenu de sa foi en Jésus-Christ, ne fait aucune mention de la conception miraculeuse. La seule réponse acceptable, c'est que l'écrivain sacré « avait dans la théorie du *Logos* une explication plus profonde et meilleure à ses yeux de la divinité du Christ [4].» L'auteur du quatrième évangile est sur ce point pleinement d'accord avec l'apôtre Paul qui, lui, avait trouvé dans la résurrection du Fils de Dieu la solution que fournit à la théorie johannique la doctrine du Verbe incarné.

J'ai essayé d'examiner sommairement la doctrine officielle en me plaçant sur le terrain exégétique. Les conclusions qui se dégagent de l'étude des textes bibliques sont-elles favorables au dogme traditionnel [5] ? Ou bien la critique historique a-t-elle

[1] Jean VI, 42; I, 46. Cf. VII, 41.

[2] M. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, II² (1877), p. 494.

[3] Jean VII, 5.

[4] M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 363. — M. H. Schultz trouve dans Jean I, 13 une réfutation indirecte de toute opinion qui fait reposer la filialité divine sur un miracle physique. Aux yeux de la foi religieuse qui postule l'origine divine de la personnalité du Christ, le Fils de Dieu est ἀμήτωρ comme ἀπάτωρ, Héb. VII, 3. (*Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, p. 459, Cf. p. 391.) — Comme M. Schultz, Strauss estime que la théorie johannique du Logos exclut la notion de la naissance surnaturelle. (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835, I, 155.)

[5] Sur l'explication singulièrement hardie de M. Weiss (*ouv. cit.*, I, 218-223) qui du silence des écrits du Nouveau Testament veut tirer la preuve la plus décisive en faveur de l'historicité de la naissance surnaturelle,

ébranlé le fondement scripturaire sur lequel repose l'affirmation du symbole dit apostolique. J'avoue que la réponse à cette question ne me paraît pas douteuse. Les tours de force d'une exégèse aux abois et d'une harmonistique désespérée ne sont pas de nature à gagner la confiance et à dissiper les scrupules ou les inquiétudes. J'ai besoin pour assurer ma foi en Jésus-Christ d'une base plus solide, et il me semblerait qu'en appuyant mes convictions sur un sol si fragile et si menacé je n'arriverais jamais à une ferme et joyeuse certitude. En faisant cet aveu, je ne risque pas de porter atteinte à la dignité ou à l'autorité du Maître qui jamais, non pas même dans le cercle de ses disciples les plus intimes, n'a fait la moindre allusion à ce mystère, tant il est vrai qu'il a pu planter et faire mûrir au cœur de ses apôtres et de son Eglise la foi religieuse en sa personne sans en appeler jamais au miracle de son origine exceptionnelle !

## III

Cependant la critique n'est pas seulement en mesure d'enlever à la doctrine traditionnelle les appuis exégétiques que l'orthodoxie voudrait emprunter à nos textes scripturaires. Ce n'est là que la partie préliminaire et purement négative de notre tâche. Il nous reste à expliquer d'une manière positive la genèse historique de l'idée de la naissance surnaturelle, à analyser les facteurs intimes qui ont créé cette conception, à rendre compte des éléments dont se compose la tradition qui a rencontré dans les évangiles de Matthieu et de Luc une forme d'une si naïve et si touchante beauté. Cette explication positive achèvera de ruiner le fondement sur lequel s'appuie le dogme officiel ; elle fera plus : elle en indiquera dès à présent la légitimité relative, c'est-à-dire la valeur religieuse.

Il est inutile de prouver longuement que ce qui a fait naître la foi en Jésus-Christ dans l'âme des premiers disciples, c'est l'expérience intime qu'ils firent sous l'impression de sa parole et au contact de sa personne. Ils sentirent que la vie que vivait

lire les excellentes observations de M. Beyschlag, *ouv. cit.*, I, 168 ; cf. M. Haupt, *Theologische Studien und Kritiken*, 1884, p. 57-58.

le Maître et qu'il leur communiquait était une vie divine ; un lien personnel de joyeuse confiance et de dépendance librement acceptée se forma entre le Seigneur et sa communauté ; sous l'influence de l'esprit nouveau qui émanait de lui, ses croyants modifièrent progressivement l'idéal charnel et terrestre de leur messianisme traditionnel, pour le mettre en harmonie avec l'image de Celui qui était venu accomplir, non abolir la loi et les prophètes. Cette expérience se traduisit tout d'abord dans les formes consacrées par le passé religieux d'Israël et par les ardentes préoccupations du judaïsme contemporain. En initiant ses disciples aux profondeurs spirituelles de sa conscience religieuse, Jésus fit monter de leur cœur à leurs lèvres l'aveu spontané qui s'exprima avec une si énergique assurance dans la confession messianique de l'apôtre Pierre. La foi primitive en Jésus-Christ se revêtit nécessairement de la forme suggérée par la tradition religieuse d'Israël : « Jésus est le Messie. » On sait que l'expression *Fils de Dieu* était l'un des titres honorifiques du Messie ; il n'est pas étonnant que, dans bien des circonstances, Jésus fut appelé Fils de Dieu dans le sens messianique [1]. Aussitôt que la foi primitive eut saisi et salué en Jésus l'organe et l'élu de Dieu, cette foi religieuse dut se confondre avec la foi messianique. C'est à peine s'il est permis de parler déjà d'une explication dogmatique, tant est immédiat et spontané le sentiment qui s'affirme dans la parole de Pierre : « Tu es le Christ de Dieu. » Cependant, comme dès le début, la réflexion s'empara des données de la foi et traduisit en croyance l'affirmation originale du sentiment, il n'est pas inexact de dire que la conception la plus ancienne de la filialité divine de Jésus-Christ a été la conception *théocratique*.

Est-il besoin de prouver que cette conception primitive pouvait parfaitement s'accommoder de l'idée de la naissance naturelle du Messie ? L'aberration de l'ancienne théologie qui prêtait aux premiers disciples la connaissance exacte de tout le développe-

[1] Marc XIV, 61 ; III, 11 ; V, 7 ; Mat. IV, 3-6 ; VIII, 29 ; III, 17 ; XVII, 5 ; L'expression « le Fils, » qui se rencontre dans la bouche de Jésus, est synonyme du terme « Fils de Dieu. » Mat. XI, 27 ; Marc XIII, 32, comp. Mat. XVII, 25-26 ; XXI, 37 ; Marc XII, 6.

ment de la dogmatique chrétienne est condamnée presque à l'unanimité par l'orthodoxie moderne [1]. La foi primitive en Jésus, la foi théocratique et messianique n'impliquait en aucune façon une opinion arrêtée sur le mode de l'entrée du Christ dans le monde. L'entourage immédiat de Jésus, non seulement la foule qui se pressait autour de lui, mais aussi le cercle plus intime de ses disciples, regardaient bien certainement Jésus de Nazareth comme le fils de Joseph et de Marie [2].

Mais la foi religieuse en la messianité de Jésus développa bientôt les conséquences qu'elle recélait dans son sein et qui, sous la pression de différentes circonstances, se dégagèrent progressivement du germe primitif et se traduisirent en formules théologiques. La pensée dogmatique, essayant de se rendre compte du fait que lui proposaient la révélation historique et l'expérience intime, ne se contenta point de déterminer l'impression produite par le Christ, elle s'efforça d'expliquer la nature et l'origine de la personnalité du Seigneur. Cette explication, la théologie chrétienne, toujours sollicitée par l'intérêt religieux de la foi, la demanda à l'interprétation messianique de l'Ancien Testament et à la spéculation rabbinique ou alexandrine. La spéculation qui dominait et inspirait l'exégèse paraît s'être arrêtée d'abord à la notion de la préexistence du Christ. Les documents christologiques les plus anciens que renferme le Nouveau Testament enseignent, en effet, la préexistence personnelle du Fils de Dieu. On peut discuter sur l'idée que l'apôtre Paul s'est faite de cette existence divine du Christ antérieu-

[1] Il est vrai que HENGSTENBERG, par exemple, est demeuré fidèle au point de vue de l'ancienne orthodoxie. La théologie orthodoxe de nos jours a une plus saine notion des conditions et du développement historiques. (Voy. M. GODET, *ouv. cit.*, I, 196.)

[2] Mat. XIII, 55; Marc VI, 3; Luc IV, 22; Jean I, 46; VI, 42. — « Si la naissance de Jésus avait été illégitime, comme plus tard les adversaires, du christianisme en émirent le soupçon, ses ennemis personnels en Galilée, à Nazareth surtout où il était moins admiré, moins aimé qu'ailleurs, n'auraient pas manqué de le lui reprocher, et nous en verrions bien quelque trace chez ses historiens eux-mêmes. » M. RÉVILLE, *ouv. cit.*, p. 27. Cf. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835, Bd I, § 28; id. *Die christliche Glaubenslehre*, II, 94-95.

rement à son apparition sur la terre ; ce qui n'est pas douteux, c'est qu'à ses yeux la personnalité du Seigneur a une origine céleste et pneumatique.

En formulant cette thèse spéculative, l'apôtre ne faisait qu'appliquer au Christ l'une des catégories philosophiques et religieuses les plus importantes de son temps : il exprimait dans le langage théologique que lui suggérait l'école, la valeur divine que sa foi avait trouvée dans l'œuvre et dans la personne du Seigneur. Le paulinisme plus récent, combiné avec l'alexandrinisme, continua la tradition inaugurée par l'apôtre et suivie par le rédacteur chrétien de l'Apocalypse. Enfin la gnose johannique s'empara de la notion du Logos, la fit entrer dans l'histoire évangélique, l'identifia avec la personne du Christ, et trouva dans la théorie du Verbe incarné la clef des destinées de l'humanité et le secret même de la création[1]. — La conception primitive qu'on découvre dans quelques indications christologiques du livre des Actes et qui est à la base de la narration des synoptiques, fut ainsi dépassée par le développement dogmatique de la conscience chrétienne. La notion de la filialité divine de Jésus fut entraînée dans le courant de cette évolution théologique et subit une transformation correspondant au point de vue particulier de la spéculation. A la conception purement théocratique de la filialité divine du Messie vint s'ajouter, sinon se substituer, l'explication *métaphysique*.

Les écrits canoniques qui renferment cette interprétation théologique de la personne et de l'œuvre du Christ ne mentionnent nulle part, on l'a vu plus haut, le fait de la naissance miraculeuse de Jésus. C'est que la solution spéculative et métaphysique était précisément un essai de rendre compte de la

[1] Une étude plus approfondie des thèses scripturaires sur la préexistence du Christ ne rentre pas dans mon sujet ; j'ose renvoyer le lecteur à mon essai sur la *Notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris 1883, et à la seconde de mes *Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante*. (Revue de théologie et de philosophie, 1885, p. 473-498 ; 571-601.) Des recherches récentes sont venues apporter une confirmation précieuse à la solution que j'avais essayé de développer et de défendre. Cf. surtout l'admirable étude de M. *Hanrack, Zur Vorstellung von der Praeexistenz*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band I², 1888, p. 711-719.

nature et de l'origine du Fils de Dieu. Les auteurs qui avaient trouvé dans cette explication la réponse au problème christologique n'éprouvaient pas le besoin de chercher une solution subsidiaire. L'un ou l'autre d'entre eux a-t-il eu connaissance des récits de Matthieu et de Luc? Cela est probable, mais ils n'en ont pas tenu compte et ils ne les mentionnent nulle part. Ils envisagent la personne et l'œuvre de Jésus non du point de vue du Christ selon la chair, mais à la lumière du Seigneur glorifié ou du Logos qui est un avec le Père.

Entre le point de vue primitif du messianisme populaire et le terme atteint par la pensée spéculative dans le prologue du quatrième évangile, se place la tradition qui s'est fixée dans le double récit du protévangile[1]. Matthieu et Luc nous révèlent une troisième forme sous laquelle la filialité divine du Christ se traduisit au sein de la deuxième génération chrétienne, forme plus réfléchie et plus théologique que l'affirmation messianique, forme plus concrète et plus réaliste que la solution métaphysique : l'explication indiquée dans les évangiles de la nativité est l'explication *physique* de la filialité divine de Jésus.

Tel est bien le sens original, telle est la portée primitive de l'idée religieuse et théologique qui s'est incarnée dans l'histoire de la conception surnaturelle et de la naissance miraculeuse de Jésus. Essayons de le montrer.

La scène de l'annonciation, rapportée par Luc, renferme une indication décisive à cet égard ; nous avons, de la bouche de l'ange lui-même, l'explication authentique du terme *Fils de Dieu*[2] : « L'esprit saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre ; c'est pour cela aussi que le saint enfant sera appelé Fils de Dieu[3]. » Le lien logique de la

[1] En assignant cette place à l'essai de solution tenté par « les évangiles de l'enfance, » je n'entends pas me prononcer sur la question chronologique de l'origine du mythe lui-même ; je veux dire seulement qu'au point de vue de la pensée dogmatique, la théorie consacrée par Matthieu et par Luc est inférieure à la thèse spéculative de la préexistence. Cf. M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, p. 391-392.

[2] M. Godet, *ouv. cit.*, I, 114.

[3] Luc I, 35. Leçon la plus autorisée : *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται*

phrase serait rompu si la filialité divine de Jésus ne reposait pas, d'après la déclaration de l'ange, sur la conception miraculeuse du saint enfant dans le sein de la vierge. Le terme Fils de Dieu doit être pris ici dans son sens le plus littéral ; l'esprit saint est l'auteur de la vie corporelle et matérielle de Jésus, le facteur de sa personnalité tout entière : la filialité divine du Christ implique une communication substantielle de Dieu, c'est une filialité *physique* [1].

Une étude plus attentive de cette notion de la filialité divine nous fera comprendre la portée de cette affirmation, et nous montrera qu'elle est la représentation concrète et matérielle d'une idée éminemment religieuse.

On sait que le génie religieux d'Israël, comme le sentiment religieux en général, a pour caractère essentiel de supprimer toutes les causes secondes et de montrer en tout l'action directe de la volonté de Dieu. Les historiens théocratiques, préoccupés de signaler l'intervention divine dans l'histoire du peuple élu, s'appliquent fréquemment à découvrir à l'origine de la vie des héros nationaux et religieux les traces merveilleuses de la direction providentielle. Mais les rédacteurs des livres historiques de l'Ancien Testament n'ont été que les interprètes de la foi populaire. Celle-ci, se créant une forme poétique dans des mythes souvent pénétrés d'une profonde ou naïve inspiration religieuse, saluait dans l'apparition de ses libérateurs et de ses prophètes la manifestation d'un secours de Jaheveh ou la réalisation d'une intention divine. La naissance de ces organes et de ces élus de l'Eternel ne pouvait être que le résultat d'une action souveraine et miséricordieuse du Dieu

*υἱὸς θεοῦ*, *Sanctum illud procreatum*, cf. Mat. I, 20 : *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν*.

[1] M. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris 1869, p. 29 : « Le sens que nous attachons à cette tournure particulière de la première légende chrétienne est si conforme à l'esprit et aux procédés du temps que, dans cette fraction de la chrétienté où l'on continuait de regarder Jésus comme un fils de Joseph, on fit du Saint-Esprit, mot féminin en hébreu, non pas le générateur, mais *la Mère* de Jésus : *ἡ μήτηρ μοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα*, ma mère le Saint-Esprit, dit Jésus dans l'évangile des Hébreux. (Cité par Origène, *Homil. in Jerem.* XV, Ed. Lommatzsch, t. XV, p. 284)

d'Israël. Les traditions poétiques qui entourent le berceau d'Isaac, de Samson et de Samuel sont le fruit de cet instinct religieux qui parla tour à tour le langage de la poésie pastorale, de l'épopée guerrière ou du lyrisme prophétique[1].

Cette conception religieuse passa de la religion d'Israël dans la conscience du christianisme primitif et inspira la piété des hommes de la nouvelle alliance. Dans la célèbre allégorie d'Agar, l'apôtre Paul oppose à l'enfant né selon l'ordre de la nature, l'enfant né selon l'esprit. Ismaël, le fils de l'esclave, est l'enfant *κατὰ σαρκά*. La naissance d'Isaac est représentée comme miraculeuse, non parce que le mode de cette naissance a été exceptionnel (Isaac est bien le fils d'Abraham et de Sara), mais parce qu'un facteur divin, « une parole de promesse, » était intervenue dans le cours naturel des événements et avait rendu Abraham capable de devenir, en dépit de l'âge déjà avancé de Sara, le père d'Isaac et d'une nombreuse postérité : Isaac est l'enfant de la promesse, le fils promis par la puissance souveraine et la fidélité gratuite de l'Eternel à la foi et à l'obéissance d'Abraham. L'apôtre ne nie pas les causes secondes et les facteurs humains auxquels Isaac a dû sa naissance, mais il les ignore pour ne voir que la volonté immédiate de Dieu. Ce qui importe, ce n'est pas la génération naturelle, c'est la filiation spirituelle, type prophétique de la naissance des croyants[2].

L'évangile de Luc renferme un récit qui présente une analogie frappante avec l'histoire de la naissance d'Isaac. Jean-Baptiste, le fils de Zacharie et d'Elisabeth, est, comme Isaac, l'objet de persévérantes prières, exaucées, comme celles de Sara, à un moment où l'exaucement paraissait impossible. Enfant de la promesse, comme le fils d'Abraham et de Sara, Jean reçoit en partage une grâce dont ne parle point l'antique tradition, il est rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère[3]. (Luc I, 7. 13. 15. 44.)

[1] Gen. XV, XVII, XVIII, XXI; Jug. XIII; 1 Sam. I.

[2] Gal. IV, 29 : *Ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς... τὸν κατὰ πνεῦμα...* — Cf. v. 28 : *ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.* — Cf. Rom. IX, 8 : *οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας.*

[3] « Dès le sein de sa mère. » La langue religieuse des Juifs aimait cette

N'est-ce pas là une notion très voisine de celle qui est à la base des récits de la naissance miraculeuse de Jésus ? Si la foi d'Israël attribuait aux ancêtres et aux héros de la nation une prérogative qui les marquait d'avance du sceau divin, est-il étonnant que la conscience chrétienne, absolument pénétrée de la divinité de l'œuvre et de l'inspiration du Christ, ait essayé d'expliquer la naissance et la nature du Messie par un miracle supérieur à ceux qui avaient présidé à l'origine des plus fameux prophètes ? Plus grand que ceux qui ont *reçu* le Saint-Esprit dès leur plus bas âge, il a été *conçu* du Saint-Esprit [1] ; sa vie procède directement de la vie même de Dieu ; sa personnalité tout entière est une création immédiate de l'activité divine ; le rapport primitif et essentiel qui unit Jésus à Dieu n'est pas seulement un rapport de filiation spirituelle, il embrasse la vie du corps non moins que celle de l'âme : la filialité divine de Jésus est une filialité physique.

Ainsi compris, le fait de la naissance miraculeuse du Christ n'est que la traduction matérielle d'une expérience de la conscience chrétienne, mise en présence de la personne et de l'œuvre de Jésus. Du caractère divin de cette œuvre et de cette personne, elle conclut à l'origine divine de l'une et de l'autre ; comme la thèse spéculative de la préexistence du Christ, le récit évangélique de la naissance surnaturelle de Jésus est une formule explicative, un essai de solution du problème christologique ; si la théorie de la préexistence est le corollaire théologique d'un axiome religieux, l'histoire de la naissance miraculeuse est moins l'œuvre d'une réflexion dogmatique que le fruit de l'imagination populaire [2].

Ce travail de création poétique et religieuse, inspiré par la

expression quand elle voulait dire qu'une qualité bonne ou mauvaise remonte aussi loin que possible dans le passé d'une personne, est née pour ainsi dire avec elle. C'est ainsi que Job (XXXI, 18) se dit protecteur de la veuve et de l'orphelin dès le sein de sa mère, et que le Psalmiste (LI, 5) se déclare pécheur au moment de sa naissance. » M. A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris 1869, p. 29.

[1] M. Réville, *ouv. cit.*, p. 29. Cf. M. Beyschlag, *Leben Jesu*, I, 162.

[2] Cf. les observations de M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion* Basel, 1881, p. 315-316.

foi, fut secondé par l'herméneutique en usage au milieu des premières générations chrétiennes. La foi nouvelle, en quête d'arguments et d'explications fournies par l'Ancien Testament, rencontra un passage prophétique qui donna au sentiment religieux sa formule précise et arrêtée. On sait qu'il s'agit du fameux verset d'Esaïe VII, 14 rapporté par Matthieu d'après la traduction des LXX. « Tout cela est arrivé, dit l'évangéliste, pour que fût accompli ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète, qui dit : « Voici la vierge sera enceinte, et elle don-» nera le jour à un fils, qu'on nommera Emmanuel, ce qui si-» gnifie Dieu avec nous. » (Mat. I, 22-23.) Le contexte de la parole prophétique en explique clairement la signification et la portée. Le roi Achaz, menacé par les rois de Syrie et d'Israël, est invité par le prophète à demander un signe, auquel il pourra reconnaître qu'Esaïe, en le rassurant sur l'issue de la guerre, ne l'a point trompé. Ce signe, qu'Achaz refuse, est donné par le prophète qui cependant, pour punir la défiance du roi, fait succéder à la promesse de salut une perspective sombre et effrayante. C'est le salut qu'annonce le signe offert. « Le Seigneur lui-même vous donnera un signe : voici la femme est enceinte, et quand elle mettra au monde un enfant, elle l'appellera Dieu pour nous. » Le terme hébraïque désigne une jeune femme, ni celle d'Esaïe, ni telle autre en particulier, mais une femme quelconque vivant à l'époque du prophète. Quand une femme est enceinte, on peut calculer le moment de sa délivrance. Esaïe annonce donc qu'un changement heureux aura lieu dans un bref délai, au bout de peu de mois : la situation sera devenue si rassurante que, sous l'impression de la victoire ou du salut, la mère appellera son enfant nouveau-né « Dieu avec nous » ! Tel est le sens de ce passage dont l'interprétation messianique se rattacha non à l'original hébreu, mais à la version alexandrine. Les traducteurs rendirent le mot הָעַלְמָה qui ne peut signifier vierge (comparez Cant. VI, 8 sq., et surtout Prov. XXX, 19 sq.) par ἡ παρθένος [1],

[1] Le mot בְּתוּלָה, qui signifie vierge, est employé plus de cinquante fois dans l'Ancien Testament, et c'est ce terme qui aurait servi au prophète pour rendre l'idée que lui prêtent les LXX.

et donnèrent ainsi lieu à l'explication religieuse adoptée par l'évangéliste [1].

Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer l'origine de la croyance à la naissance surnaturelle du Christ, de recourir à l'hypothèse d'influences païennes et de facteurs helléniques ou orientaux. La tradition consacrée par nos évangiles, le mythe [2] qui sert d'enveloppe poétique à la foi en la filialité divine de Jésus, plonge ses racines dans le sol de la religion d'Israël transformée par la foi nouvelle. Le dogme de la naissance surnaturelle est le fruit de l'union de l'herméneutique traditionnelle et du principe chrétien. Des recherches récentes [3], com-

[1] Voy. M. Reuss, *Les prophètes*, t. I (1876), p. 233-234. La conclusion de la savante note de l'auteur est irréfutable : « Quelle consolation y avait-il pour Achaz, si le prophète lui disait : N'aie pas peur de ces deux rois, dans sept cent cinquante ans naîtra le Messie ? »

[2] J'ose espérer qu'après les développements qui précèdent, ce terme de *mythe* ne donnera plus lieu aux malentendus qu'une orthodoxie dépourvue d'intelligence et un rationalisme dénué de sens religieux ont également contribué à répandre et à accréditer. Le mythe, non moins que l'histoire, peut servir de moyen et de forme à une révélation d'en haut, et quelques-unes des conceptions les plus profondes de l'Ancien et du Nouveau Testament ont trouvé le chemin des cœurs et des consciences sous l'enveloppe de symboles qui recèlent d'immortelles et divines vérités. Cf. M. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, Introduction, chap. III, § 3.

[3] Cf. Strauss, *ouv. cit.*, I, 174-175 ; Hase, *Geschichte Jesu*, 1876, 197-200. Dans un ouvrage du plus haut intérêt, mais dont la méthode appliquée aux documents bibliques est souverainement défectueuse (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Erster Theil : *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1889), M. Usener a accumulé une série de données (voy. surtout p. 70-76) renfermant des ressemblances curieuses avec notre tradition évangélique. Cependant les conclusions qu'il en a tirées dépassent singulièrement ses prémisses : les facteurs juifs et chrétiens suffisent pour expliquer la genèse du mythe de la nativité. C'est ce qu'a fort bien montré M. Harnack dans sa réplique à M. Usener. (*Theol. Literaturzeitung*, 1889, N° 8, voy. surtout col. 204-5.) Tout au plus pourrait-on dire que la notion physique de la filialité divine de Jésus s'est peut-être rapidement répandue dans les communautés pagano-chrétiennes parce que les esprits étaient préparés à une pareille solution par les analogies que les Pères de l'Eglise ont d'ailleurs eux-mêmes signalées. (Cf. M. Holtzmann, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, I. Band, Freiburg i. B., 1889, p. 32.)

plétant et enrichissant des observations faites depuis longtemps, ont recueilli des analogies nombreuses et souvent frappantes entre le mythe biblique et des légendes d'origine grecque ou orientale. Cependant il serait téméraire de conclure de ces analogies à des emprunts directs ou à des influences positives. La répulsion qu'inspirait au christianisme primitif le paganisme polythéiste était si profonde qu'avant d'admettre l'action des mythologies païennes sur la religion nouvelle, il faut examiner avec le soin le plus scrupuleux les ressemblances qui existent quelquefois entre les croyances et les institutions. Sans doute l'histoire de l'Eglise prouve surabondamment qu'il y a eu, entre les cultes ou les doctrines du paganisme et le christianisme grandissant, influence réciproque, et, pour ainsi dire, lente et constante infiltration, mais rien n'autorise la critique historique à ramener la tradition de la naissance miraculeuse du Christ à des facteurs étrangers à la réligion de la révélation biblique [1].

Ainsi analysé dans ses éléments primitifs et expliqué dans sa genèse intime, le dogme ou le mythe inspiré par la foi religieuse, créé par l'imagination populaire, sanctionné par l'herméneutique de l'école, prend sa place dans le développement historique du dogme de la personne du Christ [2]. Il représente

[1] Un grand nombre de théologiens sont d'avis que le mythe évangélique doit en partie son origine au préjugé très répandu de la supériorité religieuse et morale de la virginité; ils rappellent que l'ascétisme qui exalte le célibat aux dépens du mariage se retrouve dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament, chez les Esséniens, chez Philon, chez l'apôtre Paul (1 Cor. VII), dans l'Apocalypse (XIV, 4), et que de très bonne heure il a pénétré dans l'Eglise chrétienne, sous l'action d'influences orientales et helléniques. (Cf. Keim, *ouv. cit.*, I, 354; M. Baldensperger cite les légendes talmudiques sur la virginité de la mère de Moïse, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 1888, p. 117.) Il n'est pas impossible que la tradition de la naissance surnaturelle se soit formée dans un milieu où des idées pareilles avaient cours; cependant la glorification ascétique du célibat, étrangère à l'Ancien Testament, semble également absente de nos documents évangéliques, et il n'y en a aucune trace dans les passages qui parlent des parents et de la famille de Jésus : Mat. I, 25; Luc II, 7; Mat. XII, 46; Luc VIII, 19. (Cf. M. Weiss, *ouv. cit.*, I, 220.)

[2] Cf. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Band I (1867), p. 353 sq.;

un des moments de l'évolution doctrinale qui de la conception théocratique du messianisme primitif s'éleva à la notion spéculative de la préexistence métaphysique. Il n'est pas possible de marquer la date de l'éclosion de « l'épopée pastorale du christianisme [1], » dont la notion de la naissance miraculeuse est un élément intégrant et capital. Si les documents qui enseignent la préexistence métaphysique du Christ sont plus anciens que ceux qui expliquent la filialité divine de Jésus par un miracle physique, il n'est nullement prouvé que l'origine de cette dernière solution est postérieure à l'élaboration de la théorie de la préexistence, car Matthieu et Luc n'ont fait que recueillir et fixer par écrit des traditions bien plus anciennes.

Ai-je réussi à rendre compte de l'origine du dogme de la naissance surnaturelle renfermé dans le récit mythique de notre premier et de notre troisième évangile ? Si le lecteur devait trouver que l'explication proposée ne lève pas les difficultés et que la critique positive du dogme ne résout pas le problème, les résultats négatifs empruntés à l'exégèse n'en subsisteraient pas moins tout entiers. Dès lors, que reste-t-il de l'objection que, dès le début de nos recherches, nous avons rencontrée sur notre route ? Est-il vrai que, pour défendre avec succès la doctrine officielle, il suffit d'en appeler au témoignage biblique ? L'apologétique traditionnelle est-elle bien inspirée, agit-elle prudemment en concentrant le débat dans les limites de l'exégèse et de l'histoire ? Il est évident que cette série d'arguments n'a point paru suffisante à la théologie, puisqu'elle ne se borne pas à invoquer des textes scripturaires pour étayer le dogme de la conception surnaturelle du Christ. Ou plutôt, les arguments tirés de l'exégèse sont inspirés eux-mêmes par des préoccupations dogmatiques et par des intérêts religieux faciles à démêler. En définitive, les théologiens qui nous avaient rappelés à la lettre de nos évangiles et que nous avions suivis sur le terrain de l'exégèse et de la critique, nous donnent à entendre ou nous déclarent ouvertement qu'au fond de cette

Biedermann, *Christliche Dogmatik*, §§ 241, 242, 249, 263, 582 ; M. Reuss, *ouv. cit.* p. 139-140 ; Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, II, 85-87.

[1] M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 379.

discussion de textes et de cette analyse de documents il y a une question plus grave et plus haute : ce qui doit finir par emporter la balance, je veux dire ce qui doit déterminer la croyance et entraîner la conviction, ce sont des raisons dogmatiques et religieuses qui reçoivent de nos évangiles une sanction précieuse et qui, de leur côté, leur apportent leur justification complète et décisive. La doctrine officielle veut être étudiée au point de vue dogmatique et religieux.

## IV

L'opinion la plus généralement répandue dans les rangs de l'orthodoxie vulgaire fait de la naissance miraculeuse une condition nécessaire de la sainteté du Sauveur. Cette opinion a été développée et défendue à l'aide d'arguments multiples et variés ; mais l'idée commune qui est à la base de tous les essais apologétiques, c'est la théorie augustinienne d'une chute de l'espèce humaine, d'une souillure héréditaire se propageant par la génération : pour que le Christ fût affranchi de la tache originelle imprimée au genre humain par la transgression d'Adam, il fallait qu'il fût conçu du Saint-Esprit et qu'il naquît d'une vierge. « La pureté absolue de cette naissance résulte, d'un côté, de la sainteté parfaite du principe divin qui en est la cause efficiente ; de l'autre, de l'absence de tout mouvement impur chez celle qui devient mère sous l'empire d'un tel principe [1]. »

Ce premier essai d'explication et de justification dogmatique ne résiste pas à un examen sérieux et indépendant.

D'abord, il ne trouve aucun appui dans nos textes ; ni Matthieu ni Luc ne nous autorisent à admettre une interprétation pareille. Qu'on relise attentivement les récits de nos deux évangélistes ; qu'on pèse avec soin le sens du contexte de Luc I, 35, et l'on sera bien forcé d'avouer que l'explication orthodoxe ne peut être soutenue qu'à l'aide de considérations et de

[1] M. Godet, *ouv. cit.*, I, 114. Cf. Thomasius, *Christi Person und Werk*, II, (1857), p. 130 et suiv. — M. Krauss, *Die Lehre von der Offenbarung*, Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums, Gotha 1868, p. 322 323.

preuves primitivement étrangères à nos documents évangéliques. L'esprit saint dont il est question chez Matthieu (I, 20) et Luc (I, 35), est la vertu divine, le souffle vivifiant, la force créatrice, attribut de la toute-puissance de Dieu. L'Ancien Testament nous donne la clef de cette locution familière chez les Israélites[1] ; la notion éthique et religieuse de la pureté et de l'absence de toute souillure n'est pas impliquée dans ce terme de πνεῦμα ἅγιον, qui n'a pas, dans nos textes, la couleur théologique et dogmatique que lui a donnée l'apôtre Paul[2]. Le parallélisme manifeste qui règne entre les mots πνεῦμα ἅγιον et δύναμις ὑψίστου suffirait à lui seul pour lever toute incertitude (Luc I, 35).

En second lieu, il faut rappeler qu'aucun passage du Nouveau Testament n'établit le moindre rapport entre la naissance miraculeuse de Jésus et sa sainteté parfaite. Ni nos évangiles, ni Paul n'expliquent la pureté morale et religieuse de « celui qui n'a point connu le péché » (2 Cor. V, 21) par le fait de la conception immaculée du Christ dans le sein de Marie. L'explication plus timide, hasardée par une orthodoxie moins robuste que celle de nos pères, n'est pas davantage favorisée par nos textes : où donc est-il dit que la naissance miraculeuse a été la condition *négative* de la sainteté sans tache de Jésus ? Comment soutenir exégétiquement que « par ce mode d'entrée dans l'existence humaine, Jésus a été replacé dans l'état normal de l'homme avant sa chute et mis en position de fournir la carrière primitivement proposée à l'homme et qui devait le conduire de l'innocence à la sainteté[3] ? » Sans doute il faut

[1] Cf. M. Kleinert, *Zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes.* (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1867, pag. 1, suiv.) M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 540 sq.; id., *Mémoire sur la notion hébraïque de l'Esprit*, 1879.

[2] C'est ce qu'ont reconnu des théologiens partisans de la doctrine officielle, par exemple M. Weiss, *Das Leben Jesu*, Berlin 1882, I, 221-222. — Schleiermacher avait déjà rendu attentif à ce point. (*Der christliche Glaube* § 97, 2.) — On a signalé non sans raison le parallélisme entre le message de l'ange (Luc I, 35) et le début de l'histoire de la création (Gen. I, 2). Thomasius, *ouv. cit.*, II, 129-130.

[3] M. Godet, *ouv. cit.* I, 115. Cf. M. Godet, *Etudes bibliques*, II (4e édit., 1889), p. 92-93.

rendre hommage à l'intention qui dicte à notre orthodoxie moderne ces adoucissements de la raideur intransigeante des formules anciennes ; on veut sauvegarder la réalité morale de la vie de Jésus, on veut faire de sa sainteté un fait de volonté et non de nature ; mais cette conception mitigée et plus rationnelle ne saurait invoquer le témoignage d'aucun texte biblique.

Elle part d'ailleurs de prémisses erronées. Elle suppose que nos évangélistes ont connu et admis la doctrine augustinienne du péché originel et héréditaire de la race humaine ; or cette théorie, élaborée par Augustin sous l'empire de préoccupations bien étrangères à l'exégèse, est complètement absente de nos évangiles synoptiques. L'apôtre Paul lui-même ne l'a pas professée dans le sens que le célèbre père de l'Eglise y a attaché [1]. S'il est vrai que l'idée traditionnelle de la naissance de Jésus sans le concours d'un père humain a été fortifiée par la doctrine officielle de la chute, il est contraire à la lettre et à l'esprit de nos sources évangéliques de prétendre que Luc et Matthieu ont vu, dans le récit de la conception miraculeuse, la preuve que Jésus a été exempt de la tache du péché originel.

Inconciliable avec le témoignage positif et unanime de nos documents bibliques, cet essai de fonder la sainteté du Christ sur le miracle de sa naissance est en lui-même de tous points illusoire et malheureux. On a souvent signalé [2] la difficulté que soulève la solution traditionnelle et l'insoluble antinomie qu'elle recèle. L'exclusion du père humain répond-elle au postulat qu'elle doit sauvegarder ? La transmission du péché n'a-t-elle pas lieu par la mère aussi bien que par le père [3] ? La chair de Marie n'était-elle pas, elle aussi, entachée du péché origi-

[1] M. Sabatier, *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris, 1887, p. 6, sq.

[2] Cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 97. — Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, I (1835), p. 153-154.

[3] M. H. Schultz (*Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, p. 393) rappelle avec raison que, d'après la conception biblique, la femme est représentée comme plus faible et plus accessible que l'homme à la tentation qui procède des instincts de l'égoïsme naturel. (Gen. III, Eccl. VII, 1 Tim. II, 14.)

nel? La conception traditionnelle ne conduit-elle pas nécessairement soit au docétisme d'après lequel le Christ n'est pas né de (ἐκ) Marie, mais à travers celle (διά) qui passait pour sa mère[1], soit à la doctrine romaine qui étend de Jésus à Marie l'immaculée conception et fait passer la sainteté de celui-là à celle-ci[2]? Que dis-je? Ne faudrait-il pas, en remontant le cours des générations, se reporter jusqu'à Eve elle-même et stipuler une chaîne ininterrompue de miracles destinés à préserver de la contagion du péché cette lignée qui, traversant les siècles, aboutirait à Marie et à Jésus? Pour parer aux conséquences absurdes qui découlent logiquement des prémisses de la doctrine officielle, l'orthodoxie contemporaine n'a pas craint d'imiter les théologiens scolastiques du moyen âge et de faire entrer la physiologie dans le dogme. On nous affirme que, pour établir la condition négative de la sainteté parfaite de Jésus, l'élimination du facteur paternel est pleinement suffisante. Il est vrai que les représentants les plus autorisés de cette dogmatique physiologique ne sont pas entièrement d'accord[3]; mais ils s'entendent pour affirmer que la suppression de la génération naturelle implique l'absence de tout mouvement impur et constitue un préservatif d'une efficacité complète à l'égard de toute contamination morale : comme si le principe objectif du péché originel n'était pas, selon la saine intelligence du dogme consacré, essentiellement immanent à la chair de Marie, en dehors du moment particulier de la conception! comme si les lois naturelles qui, selon la volonté du Créateur, président

[1] C'était l'opinion de certains gnostiques, de VALENTIN par exemple. Cf. TERTULLIEN, *Adv. Valent.* XXVII.

[2] L'excellent article de M. A. RÉVILLE dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (III, 288-291) résume les principaux moments de l'évolution du dogme catholique.

[3] Cf. M. GODET, *ouv. cit.* 1, 114-116, M. WENNAGEL, *La logique des disciples de Ritschl et la logique de la Kénose*, 1883, p. 58. Voir la réplique de BIEDERMANN (*Christliche Dogmatik*, § 582, Anm. 1) à SCHENKEL, *Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt*, Band II (Wiesbaden, 1859), p. 732 sq. — Cf. M. GESS, *Das Dogma von Christi Person und Werk entwickelt aus Christi Selbstzeugniss und dem Zeugniss der Apostel*, Basel, 1887, p. 364-366.

à la propagation de la race humaine étaient irrémédiablement atteintes de péché et entachées de souillure ! comme si la nouvelle création spirituelle apparue en Jésus-Christ n'avait pu se réaliser qu'au prix d'une atteinte portée aux conditions essentielles de la création physique et naturelle[1] ! Laissons cependant, laissons des discussions qui s'égarent dans un domaine sur lequel nous ne suivrons pas une dogmatique qui ne sait rien ignorer. Mais il nous sera permis d'exprimer en toute sincérité un sentiment dont nous ne pouvons nous défendre : nous plaignons une théologie qui se voit réduite à chercher dans les fonctions mystérieuses de l'organisme physique l'explication dernière d'un dogme religieux et l'un des appuis de notre foi chrétienne[2].

Cependant la naissance miraculeuse du Christ n'est pas considérée seulement comme la condition (positive ou négative) de la sainteté parfaite du Sauveur ; la théologie officielle trouve aussi dans ce dogme la base nécessaire du fait de l'incarnation. « La naissance miraculeuse est inséparable du fait de l'incarnation. » L'idée de la naissance naturelle est incompatible avec celle de l'incarnation. La doctrine traditionnelle combine la notion de la préexistence éternelle et essentielle du Verbe avec la notion de la naissance miraculeuse : « De la préexistence résulte la nécessité d'un mode de naissance exceptionnel[3]. » S'il est vrai que Jésus-Christ est le Verbe fait chair, il faut qu'engendré éternellement de la substance du Père il ait été, pour

[1] Voir plus bas § V.

[2] Strauss, *Die christliche Glaubenslehre* II, 90 sq. a raconté avec une rigueur implacable l'histoire des problèmes que la théologie a soulevés à propos du dogme de la conception miraculeuse du Christ ; il a montré comment le levain du catholicisme des Pères a pénétré jusque dans la doctrine protestante, puisque deux symboles de l'Eglise luthérienne enseignent, comme le catéchisme romain, la virginité perpétuelle et parfaite de Marie. *Art. smalc.* I, 4 : Filius ita factus est homo, ut a spiritu sancto sine virili opera conciperetur, et ex Maria pura, sancta, semper virgine nasceretur. *Form. Conc.* (*Solid. declar. VIII, 24*) : De virgine, inviolata ipsius virginitate, natus est, unde et vere θεοτόκος, Dei genitrix est, et tamen virgo mansit.

[3] M. Godet, *ouv. cit.* I, 199-200. Cf. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, IV, 1 (1861), 144.

devenir un membre de l'humanité, conçu du Saint-Esprit et enfanté par une vierge. Telle est l'affirmation de la théologie officielle de toutes les confessions chrétiennes.

Cette affirmation, il est facile de le voir, associe deux conceptions essentiellement différentes et primitivement tout à fait indépendantes l'une de l'autre. D'une part, le premier et le troisième évangile ignorent entièrement la notion de la préexistence du Verbe et ne renferment pas la moindre trace de cette explication métaphysique de la divinité du Christ; d'autre part, les auteurs qui indiquent ou enseignent la préexistence du Logos ne font nulle part la plus lointaine allusion à la tradition de la naissance miraculeuse. L'origine historique de l'une et l'autre théorie est foncièrement différente, et c'est faire violence à nos textes que de les combiner ou de les expliquer les uns par les autres. — C'est en outre dénaturer le caractère propre et particulier de chacune de ces deux doctrines. Il est bien certain que Matthieu et Luc expriment sur le mode de l'entrée de Jésus dans le monde une conception toute différente de celle qu'implique la théologie paulinienne ou johannique. Il s'agit chez eux de la naissance d'un être qui n'existe pas encore et qui doit son origine à l'action surnaturelle de l'esprit divin « venant sur Marie ; » la conception d'un moi préexistant de toute éternité et prenant dans le sein de la vierge soit une nature humaine ajoutée à la nature divine[1], soit une autre forme d'existence succédant à l'existence divine[2], cette conception-là n'a rien, absolument rien de commun avec la tradition plus populaire de notre premier et de notre troisième évangile[3]. — Il resterait donc à examiner la valeur et le fondement de la théorie spéculative et métaphysique du Logos préexistant.

[1] Théorie orthodoxe de l'Eglise officielle.

[2] Théorie hétérodoxe de la Kénose moderne.

[3] M. Réville, *ouv. cit.* p. 30 : Un être préexistant qui devient homme se rapetisse, si l'on veut, à l'état d'embryon humain ; mais il n'est pas *conçu* en vertu d'un acte extérieur à lui, dans les entrailles d'une femme. La conception est le moment où se forme un individu qui n'existait pas auparavant au moins comme individu. Là, au contraire, où il est question d'une préexistence ou d'une incarnation, chez Paul et Jean par exemple, il n'est rien dit d'une conception miraculeuse.

Cette étude est naturellement en dehors du cadre du présent essai[1].

Une dernière tentative de prouver la nécessité religieuse et dogmatique de la naissance surnaturelle du Christ, mérite de fixer notre attention ; elle est surtout intéressante parce que quelques-uns des théologiens qui l'ont formulée se montrent assez disposés à sacrifier la notion de la préexistence éternelle et personnelle du Verbe. A cette thèse dogmatique ils veulent substituer l'explication historique que fournit le fait de la naissance miraculeuse du Christ. Le Sauveur, nous dit-on, a été le second Adam, le chef d'une humanité nouvelle, le type de l'homme répondant au dessein éternel de Dieu ; il faut donc qu'on retrouve en lui toutes les perfections dont la nature humaine est susceptible ; il n'a pas pu avoir de caractère distinctif et d'individualité particulière, parce qu'il a réuni en lui toutes les individualités et tous les caractères ; le Fils de Dieu est une « personnalité centrale, » un être collectif qui résume et élève à leur plus haute puissance les aptitudes spéciales de tous les individus isolés. Aussi n'a-t-il pu être le fils d'un homme particulier : initiateur d'une humanité nouvelle, il devait être le fils de l'humanité, le fils de l'homme, créé au sein de l'humanité naturelle par un acte souverain de la puissance surnaturelle de Dieu. Les récits de la naissance miraculeuse répondent seuls à ce postulat religieux et dogmatique[2].

Il me semble qu'il suffit de reproduire et de caractériser cette théorie pour en prononcer la condamnation absolue et irrévocable. L'extrait de naissance de cette explication qui a eu son jour de succès est facile à établir. La fameuse solution

[1] Voy. plus haut § III.

[2] Rothe et Dorner sont les représentants les plus éminents de cette théorie. Cf. Rothe, *Theologische Ethik* § 533 (t. III, 1870), p. 135 sq. *Dogmatik*, herausgegeben von Schenkel, II, 180 sq. ; *Stille Stunden*, p. 279 sq. — Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, Berlin, 1881, II, 446-451. — Cf. M. Ch. Secrétan, *La raison et le christianisme*, 1863, p. 259 et 277 (cité par M. Godet, *ouv. cit.* I, 199). — Si j'ai bien compris les déductions obscures et prétentieuses de M. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, Erlangen II, (1880), p. 106, il faut aussi le ranger parmi les adeptes de la doctrine caractérisée et discutée ici.

christologique de la « personnalité centrale » date d'une époque ou d'une école qui substituait la spéculation à l'histoire et les rêves aventureux de l'imagination aux réalités positives de la vie. L'idéal humain que quelques penseurs d'outre-Rhin ont cru entrevoir du haut des sommets escarpés et nuageux de leur métaphysique soi-disant chrétienne, cet idéal est une pure abstraction. « Pour avoir tous les caractères, Jésus n'en devait avoir aucun. Il ne faut pas demander s'il a donné le type de l'artiste, du savant, de l'homme d'Etat ou d'une vocation particulière quelconque. Il n'a pas eu toutes les grandeurs. Pour lui, la vie humaine était placée tout entière sous la dictature de la religion et de la morale. C'est là, dans l'ordre de la sainteté, de la loi remplie, de l'idéal obligatoire réalisé, dans cet ordre général et uniquement humain, antérieur à toute spécialité et se retrouvant dans chacune d'elles, que Jésus a donné l'exemple et reste le modèle parfait. Car en lui, l'homme, d'un côté atteint sa pleine stature morale, et de l'autre est pleinement en harmonie avec Dieu. Après cela, il est tout à fait légitime de parler d'un caractère individuel et même d'un tempérament de Jésus. Loin d'avoir rien de vague ou d'effacé, son individualité a été des plus vives et des plus accusées. S'il est difficile de la peindre, cela tient à l'harmonie heureuse des puissances en apparence contraires qui la constituent[1]. » Telle est la personnalité réelle et vivante du Jésus de nos évangiles. Que devient dès lors la justification spéculative du dogme de la naissance miraculeuse du Christ ? Elle s'évanouit avec le fantôme christologique qu'elle devait soutenir et qui se dissipe à la clarté de la révélation chrétienne.

Ainsi tombent les principaux arguments dogmatiques qu'on a invoqués tour à tour en faveur de la doctrine officielle formulée dans le credo : *conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria Virgine*. La base dogmatique que l'orthodoxie courante a essayé de donner à la tradition de la conception miraculeuse

[1] M. A. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 368. — Cf. les excellentes observations de M. Haupt (*Theologische Studien und Kritiken* 1884, I, 43-45; 1887, II, 374-377). — M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1876, § 650.

et de la naissance surnaturelle du Christ n'est pas plus solide que le fondement exégétique et historique sur lequel repose la doctrine officielle [1].

Est-ce à dire que la tradition ou le mythe de l'origine surnaturelle de Jésus de Nazareth soit dépourvu de tout intérêt religieux et qu'il ne réponde pas à un postulat de la conscience chrétienne ? Pour n'être pas réels au sens littéral du mot, les récits de la nativité perdent-ils leur valeur religieuse et leur vérité ? La poésie, en se substituant à l'histoire, cesse-t-elle d'être l'interprète inspirée d'une pensée divine ? Loin de là, s'il est vrai que « l'esprit de Dieu peut être dans la poésie aussi bien et parfois mieux que dans l'histoire [2]. » Essayons de dégager le principe chrétien qui se cache sous le voile transparent du symbolisme évangélique.

## V

Pour ramener la doctrine officielle à sa signification purement religieuse, il suffit de résoudre la tradition évangélique dans ses éléments primitifs et dans les facteurs qui l'ont créée.

Nos recherches sur la genèse du mythe de la « nativité » nous ont prouvé que la conception de la naissance miraculeuse du Christ est le fruit d'un sentiment religieux, l'écho d'une expérience chrétienne, l'expression poétique et populaire d'une affirmation de la foi. C'est cette affirmation qu'il importe de maintenir, c'est cette expérience qu'il faut sauvegarder dans sa force et sa pureté.

[1] Cf. M. Colani, *De la personne de Jésus-Christ. Essai d'une christologie positive*, Revue de théologie, t. XI, Strasbourg 1855, p. 108. L'inutilité du dogme de la naissance miraculeuse du Christ semble si évidente à M. Colani qu'il se dispense de prouver cette inutilité. Seulement M. Colani a négligé de rendre compte de l'intérêt positif et du motif religieux de la doctrine traditionnelle. Sa critique est incomplète, parce qu'elle est purement négative. Le premier article christologique de M. Colani, *Etude critique des systèmes orthodoxes* (t. X, p. 349-370) n'aborde nulle part le dogme de la naissance miraculeuse du Christ.

[2] M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 378-379.

Sur quoi porte l'affirmation religieuse de la foi? Quelle est le centre vivant et l'objet essentiel de l'expérience chrétienne?

Par sa foi en Jésus-Christ, par l'expérience intime qu'il fait en entrant en communion avec le Sauveur, le chrétien sent que la vie communiquée par le Seigneur est une vie divine. En lui, dans sa personne et son œuvre, il est assuré d'avoir trouvé Dieu, un Dieu d'amour et de miséricorde. La foi du chrétien souscrit pleinement à la parole du Christ: « Quiconque m'a vu a vu le Père[1]. » Oui, nous le savons désormais: l'amour du Dieu qu'il nous est permis d'appeler notre Père n'est pas un vœu stérile, une vague promesse ou une belle théorie; cet amour est un don présent et immédiat, cet amour est une réalité, une puissance, une vie. La miséricorde infinie qui ne veut pas la mort du pécheur, l'éternelle charité après laquelle notre cœur soupire et dans laquelle seule il trouve le pardon et la paix, la charité de Dieu a paru dans l'humanité, elle a vécu sur cette terre, elle a été faite chair, elle a un nom dans l'histoire, nous pouvons la contempler et l'ouïr, la voir de nos yeux et la toucher de nos mains[2]. C'est Jésus-Christ qui nous a montré le Père, il nous l'a révélé dans sa personne, car il nous a aimés comme Dieu lui-même a aimé le monde. Que dis-je? Dans le rayonnement de cet amour qui s'est répandu sur ma vie et qui en a illuminé les plus obscurs abîmes, j'ose croire que la grâce rédemptrice n'est pas une lointaine histoire appartenant à un passé à jamais évanoui; j'ose croire et affirmer que l'amour infini, qui a créé le monde et qui préside aux destinées de l'histoire, est descendu jusqu'à moi, qu'il m'a recueilli du naufrage où j'allais sombrer pour toujours, qu'il me saisit et m'embrasse de son étreinte, qu'il me place sous l'empire doux et puissant de sa sainte loi et m'inspire le désir et la force de la remplir! Voilà le message que Jésus est venu apporter à l'âme pécheresse et malheureuse, message qui s'est incarné dans sa personne et qu'il a fait pénétrer au centre de notre histoire, au cœur même de notre vie. Le témoignage que nous rendons à notre Seigneur ne

[1] Jean XIV, 9.

[2] Jean I, 14-18; 1 Jean I, 1-3.

veut pas être autre chose que la réponse à ce qu'il a fait pour nous et à ce qu'il est pour nous. Qu'on nous conteste après cela le droit de parler de la divinité du Christ, peu nous importe, nous n'ergoterons pas sur des mots ! Mais ce que nous savons, c'est que nous maintenons absolument, je dis absolument, le contenu religieux et par conséquent seul essentiel de ce que l'orthodoxie courante appelle la divinité du Christ, réduite à sa plus simple expression, à son expression vraiment évangélique. La divinité de Jésus-Christ ! Comme on a souvent mal compris cette bienheureuse affirmation de la conscience chrétienne ! Comme on l'a dénaturée, en la transformant en je ne sais quelle spéculation abstraite, problème de métaphysique transcendante, formule inintelligible et parfois si étrangère à la piété, que la foi simple et naïve, mise en présence de ces questions ardues et insolubles, s'écriait éperdue : « On m'a enlevé mon Seigneur, et je ne sais où on l'a mis ! » La confession de la divinité du Christ n'a de sens et de valeur que si elle est l'aveu spontané d'une conscience qui a été saisie par la miséricorde du Sauveur et qui se sent transformée par son esprit [1]. « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle, et nous avons connu et nous avons cru que tu es le Saint de Dieu [2]. » Confesser la divinité du Christ, c'est affirmer, c'est sentir soi-même qu'il a apporté à ceux qui se donnent à lui la paix d'une conscience réconciliée avec Dieu et les forces d'une vie éternelle ; qu'il a communiqué aux siens un principe d'amour infini, d'éternelle vérité, de sainteté parfaite ; qu'à tous les mobiles d'action puisés dans le monde et empreints de l'esprit d'en bas, il a substitué l'inspiration d'une vie issue de Dieu et pénétrée de l'esprit d'en haut ; qu'entrer en communion avec lui, c'est s'unir à Dieu lui-même ; que le but suprême et l'inaltérable félicité de son disciple, c'est d'être un avec lui comme il est lui-même un avec le Père [3].

[1] 1 Cor. XII, 3.

[2] Jean VI, 68-69.

[3] Telle est la substance religieuse des discours d'adieu du Christ johannique. Voyez l'analyse théologique que j'ai essayé d'en donner, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, 1883, p. 68-70.

Si telle est l'expression de notre foi, c'est-à-dire l'affirmation de notre expérience, il est bien évident que la vie divine, incarnée en Jésus-Christ et par lui communiquée à l'humanité, procède d'une source divine, qu'elle n'a point jailli des bas-fonds de notre terre souillée par le péché, qu'elle est la pure émanation d'une force dont nous ne trouvons pas en nous-mêmes la cause dernière et le secret. La personnalité de celui qui a été et qui reste pour nous la révélation et l'organe de l'amour divin, la personnalité du Fils de Dieu apparaît à la foi comme une création nouvelle, comme le chef d'une humanité qui « tient au ciel par la racine, » comme le second Adam né de Dieu et vivant en Dieu[1]. C'est là le postulat impérieux de la foi chrétienne qui a besoin de faire remonter à la grâce souveraine et toute-puissante du Père céleste le don qu'il nous a fait dans la personne de son Fils unique. S'il est vrai qu'en Jésus-Christ s'est réalisée l'intention divine qui a présidé à la création, s'il est l'élu de Dieu pour donner à l'humanité naturelle et pécheresse ce qu'elle ne possédait pas en elle-même, il faut en conclure que l'apparition de l'initiateur et du dispensateur de cette vie divine implique et suppose nécessairement une manifestation spéciale de Dieu et une intervention créatrice et sanctifiante de son esprit. Telle est l'affirmation de la conscience chrétienne, notre foi ne saurait y renoncer sans se renier elle-même et sans consommer sa ruine et son suicide ; telle est aussi la part de vérité que renferme la théorie traditionnelle[2].

[1] Cf. M. Albaric, *De la personne de Jésus-Christ* (*Nouvelle Revue de théologie*, t. IX, Strasbourg 1862, p. 335 et suiv.)

[2] J'ose croire que sur le terrain de cette affirmation religieuse une entente est possible avec les représentants de l'orthodoxie contemporaine. Voy. l'observation précieuse de M. Godet, *ouv. cit.*, I, 201, à propos de la solution de Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, I, 357 sq. : « Tout en maintenant dans la naissance de cet homme extraordinaire le concours paternel, Keim admet une intervention divine qui a profondément influencé et parfaitement sanctifié l'apparition de cet être. Cette tentative d'explication est un hommage rendu à la grandeur incomparable de Jésus et nous pensons qu'elle laisse subsister le grand objet de la foi : la dignité de Sauveur de Jésus. » — Cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 97 ;

Mais voici le point précis où il faut nous séparer d'elle. De quelle manière cette communication divine faite à l'humanité a-t-elle eu lieu? Quelles ont été les conditions physiologiques et psychologiques de l'entrée du Fils de Dieu dans le monde? Cette question n'est pas identique avec le postulat religieux formulé par la foi; la conscience chrétienne n'est point qualifiée pour trancher un problème qui n'est pas de son ressort et qui appartient au domaine des sciences naturelles et de la critique historique. L'intérêt religieux de la foi chrétienne se concentre non sur le mode d'origine de Jésus, mais sur le caractère divin de son apparition terrestre. Ce qui importe, ce n'est pas la croyance à la naissance miraculeuse sans le concours du père humain, c'est la foi en l'action de la grâce divine qui, dans les entrailles de l'humanité, a créé une personnalité nouvelle, rompant la chaîne du péché et inaugurant sur la terre le royaume des cieux[1].

Est-il téméraire de penser qu'une foi pareille est plutôt compromise et obscurcie que sauvegardée et justifiée par la doctrine officielle? Je ne le pense pas, j'estime même qu'il y a quelque danger à ériger en dogme et en article de foi la tradition de la naissance miraculeuse du Christ. Le procédé ou la prétention des théologiens qui font de cette tradition la base ou le point de départ de la christologie, offre de graves inconvénients, et c'est au nom même de la foi qu'il faut s'élever contre cette identification sommaire de la formule orthodoxe avec le postulat religieux de la conscience chrétienne[2].

M. H. Schultz, *ouv. cit.*, 392-393; M. Beyschlag, *ouv. cit.*, I, 169; M. Haupt, *Theolog. Stud. und Krit.*, 1884, p. 58-59. — Nous acceptons pleinement le reproche adressé par Strauss (*Die christliche Glaubenslehre*, II, 97-98) à Schleiermacher, reproche qui revient en définitive à l'accusation d'avoir attribué au Christ une dignité souveraine et incomparable et de l'avoir exalté au-dessus du niveau commun de l'humanité. Il nous semble que les considérations générales par lesquelles M. Luthardt essaye d'établir le fait de la naissance surnaturelle du Christ (*Apologetische Vorträge*, Bd II[3], 1871, p. 73-75, 256) ne sont pas inconciliables avec l'opinion que j'essaie de défendre.

[1] Cf. les observations de M. Haupt, *Theologische Studien und Kritiken*, 1884, p. 58-59.

[2] Voy. M. Schultz, *ouv. cit.*, p. 393-394.

Il a été établi plus haut que « l'évangile de l'enfance de Jésus » ne faisait point partie de l'évangélisation primitive. Le témoignage personnel des apôtres ne portait pas sur des faits qui restaient en deçà de leur vocation apostolique. Les récits recueillis par Matthieu et par Luc ne sauraient être considérés comme des éléments constitutifs de la révélation évangélique. Les partisans même de la doctrine officielle sont bien forcés de convenir que ni le Maître ni les disciples n'en appelèrent jamais à la conception miraculeuse de Jésus pour produire la foi au Sauveur[1]. La foi chrétienne des premiers témoins de Jésus a pris naissance au contact de la personne et de l'œuvre du Christ ; les apôtres ont cru de tout leur cœur au Sauveur sous l'inspiration de son esprit, sur le fondement de son témoignage, de ses œuvres, de sa vie ; en saluant, sous l'humble apparence du fils de l'homme, la gloire messianique du Fils de Dieu, Pierre ne formulait apparemment aucun jugement sur le mode de cette filiation, et il n'en recueillit pas moins des lèvres du Seigneur cette déclaration décisive, parole de joyeuse surprise et de souveraine approbation : « Heureux es-tu, fils de Jonas, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. » (Mat. XVI, 17.) Tel est bien, en effet, le centre vivant de la révélation évangélique, tel est l'objet essentiel de la foi chrétienne. C'est dénaturer le caractère de la révélation que de la faire sortir de l'enceinte religieuse et de la rapporter à l'explication des phénomènes de l'ordre physique et matériel ; c'est méconnaître la nature de la foi que de la confondre avec une croyance théorique et de l'étendre à la solution de problèmes qui ne regardent que la science.

Cette considération, qui s'appuie sur le témoignage direct de Jésus, est si importante qu'elle me semble primer toutes les autres. Si la dogmatique protestante n'est que l'expression scientifique de la foi religieuse, si cette foi elle-même n'a d'autre norme que la révélation évangélique, il n'est pas légitime, il n'est pas permis de transformer en dogme la tradition de la

[1] Cf. par exemple M. Godet, *ouv. cit.*, I, 196.

naissance miraculeuse du Christ et d'attribuer aux récits qui la consacrent l'autorité religieuse d'un article de foi.

D'autres raisons encore nous interdisent de nous engager dans cette voie dangereuse et de confondre le postulat énoncé par la conscience chrétienne avec l'explication tentée par la croyance populaire. Qu'il me suffise de présenter trois observations que l'orthodoxie traditionnelle a pu combattre, mais dont elle n'a pas réussi à infirmer la valeur.

Expliquer la filialité divine de Jésus par sa génération miraculeuse, faire reposer la sainteté (positive ou négative) du Christ sur un miracle matériel, ramener la divinité du Sauveur à un mystère qui s'accomplit dans l'organisme corporel, n'est-ce pas porter atteinte au caractère essentiel de Jésus ? N'est-ce pas ravaler le fait moral et religieux de sa communion avec Dieu au niveau d'un processus physique qui, sans doute, par le concours de la volonté de Jésus, doit s'élever dans la sphère éthique, mais qui n'arrive pas cependant à constituer un développement vraiment moral ? Transformée en dogme, la tradition de la naissance miraculeuse forme la première étape de l'évolution doctrinale qui aboutit à une conception purement matérielle de la divinité du Christ et de l'incarnation. La théologie en vint à faire de la divinité et de l'humanité du Christ deux substances métaphysiques, douées de propriétés arrêtées et unies dans la personne de Jésus par un acte surnaturel, dépourvu de tout caractère religieux et moral. Entre la trop fameuse théorie des deux natures et la notion physique de l'origine du Christ, il serait facile de signaler une harmonie préétablie et des affinités singulièrement compromettantes pour la solution théologique qui changea en dogme scolastique la naïve et poétique épopée du christianisme primitif.

La doctrine officielle ne rabaisse pas seulement la notion de la divinité dans la sphère matérielle et physique ; elle réduit à néant la pleine et réelle humanité du Sauveur. Si Jésus-Christ est vraiment homme, ne doit-il pas être né de la même manière que tout autre homme[1] ? Prise au sérieux, la théorie tra-

[1] Keim, *ouv. cit.*, I, 349. — Biedermann, *Christliche Dogmatik*, § 582, 2. — M. H. Schultz, *ouv. cit.*, p. 394.

ditionnelle ne fait-elle pas de lui un étranger à notre race? L'analogie fréquemment invoquée[1] entre la création du genre humain et la naissance miraculeuse de Jésus est plus spécieuse que solide. Elle échoue contre les formidables objections que soulève le caractère historique du récit de la Genèse; elle transporte le problème sur un terrain enveloppé de mystères si impénétrables que toute discussion se trouve nécessairement supprimée; elle abandonne la décision du problème religieux à l'arbitrage des sciences naturelles, et fait de la dogmatique chrétienne l'humble servante de la physiologie ou de l'ethnographie.

Enfin la conception orthodoxe souffre d'un dualisme qui procède d'un point de vue religieux élémentaire et superficiel. Pour sauvegarder le caractère divin et la personnalité sainte du Sauveur, elle établit des limites infranchissables entre ce que l'on est convenu d'appeler la nature et le surnaturel[2]. Elle soustrait le fait de la naissance du Christ à l'action divine qui se réalise dans les lois de la création; elle tend à exclure l'intervention de la Providence du jeu normal et régulier des forces physiques et matérielles; elle établit une hiérarchie factice entre des régions qui se confondent dans le plan divin de la création; elle oublie que, pour le chrétien plein du Saint-Esprit et qui a ainsi appris à voir Dieu partout, cette antinomie est surmontée et résolue[3]; elle ne croit pas que la création

[1] Voy. par exemple M. Godet, *ouv. cit.*, I, 200. — Dans ses *Etudes bibliques* (t. II, 1889, p. 90), M. Godet paraît avoir senti la faiblesse de cette objection, puisqu'il ajoute cette note significative : « Ce que nous disons ici reste vrai, même dans l'hypothèse de Darwin, qui, à toute rigueur, peut bien s'appliquer au corps de l'homme, mais non à son esprit, à moins qu'on ne veuille sacrifier chez l'homme le trait distinctif de son être, la liberté morale. » Quoi de plus superficiel que ce dualisme extérieur et abstrait établi par l'ancienne psychologie entre l'esprit et l'organisme physique!

[2] Lire les judicieuses observations de Schleiermacher dans sa *Seconde lettre à Lücke*, Werke zur Theologie, Bd II. p. 618-619.

[3] M. Sabatier, *La religion laïque* (*Revue chrétienne*, t. XXIX [1882], p. 660-661). « Dieu est pour le chrétien dans ce que le vulgaire appelle la nature, il est aussi dans la région qu'il dit être au-dessus de la nature. L'unité religieuse rétablie dans sa conscience, se révèle à lui également

nouvelle de la grâce du Père céleste a pu s'accomplir dans les conditions simples et divinement inspirées d'une naissance ordinaire ; elle ne sait apprécier le don inexprimable accordé par le ciel à la terre qu'au prix d'un miracle matériel et physique. Telles sont les prétentions de la théologie traditionnelle; je sais qu'elles sont, en définitive, inspirées par la foi, mais il faut avouer que cette foi-là ressemble singulièrement à de l'incrédulité.

## VI

Il faut conclure. La doctrine officielle repose sur les deux récits de Matthieu et de Luc interprétés littéralement et érigés en articles de foi. La base exégétique du dogme ne résiste pas au contrôle de la critique historique. Les résultats négatifs de l'analyse des documents sont complétés et confirmés par les conclusions positives qui se dégagent de la théologie biblique. A la lumière de ce double examen la tradition de la naissance miraculeuse de Jésus s'évanouit, ou plutôt elle se résout en un mythe créé par la piété populaire et destiné à expliquer la filialité divine du Christ par sa génération surnaturelle. Ainsi comprise, la conception de nos deux évangiles marque un moment significatif dans le développement de la christologie scripturaire; si elle cesse d'être un fait réel de l'histoire de Jésus, elle se révèle comme la création caractéristique de la foi de l'Eglise. Mais cette foi n'est pas liée à la forme dont l'ont revêtue les premières générations chrétiennes. Identifier le fond intime de l'affirmation religieuse avec l'expression symbolique de la poésie populaire, c'est soulever gratuitement d'irréfutables objections et d'insolubles difficultés. Tous les essais tentés pour reconstituer dogmatiquement une notion ruinée à jamais par l'exégèse et la critique n'ont fait que dévoiler les inextricables contradictions

dans la marche universelle de la création. Il ne nie pas les faits extraordinaires que lui atteste l'histoire, mais il apprend à les considérer autrement et à les voir sortir du dedans même de la création éternelle de Dieu, au lieu de les voir surajoutés du dehors. Pour lui le naturel et le surnaturel se réconcilient et s'unissent dans le plan même de la création divine. »

de l'orthodoxie vulgaire. C'est donc rendre un service précieux à la foi que de ramener la doctrine traditionnelle à sa signification religieuse. En dépouillant l'évangile de Noël de l'appareil dogmatique dans lequel l'a enfermé la scolastique ancienne ou moderne, en dégageant du symbolisme chrétien l'impérissable vérité qu'il renferme, nous restons fidèles à la pensée de Jésus qui fonde sa communion unique avec Dieu non sur le miracle physique de sa naissance surnaturelle, mais sur l'élection souveraine et la révélation parfaite du Père céleste (Mat. XI, 27). Si nous écartons le dogme que l'école a tiré des récits de Matthieu et de Luc, c'est pour souscrire avec une sincérité absolue et une joyeuse certitude à la parole johannique, écho de notre expérience et confirmation de notre foi : « Jésus leur dit : Je suis d'en haut, je ne suis pas de ce monde. »

---

# LE JOUR DU SEIGNEUR

## ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS[1]

---

### § 6. Les Chinois.

INTRODUCTION

Comme des ouvrages récents et sérieux affirment que la semaine était en quelque sorte primitive soit chez les Chinois soit chez les Péruviens et qu'ils n'appuient cette affirmation qu'en renvoyant au grand ouvrage d'Ideler sur la Chronologie, je désirais vivement avoir entre les mains cet ouvrage, mais je dus attendre longtemps avant d'y parvenir.

Quelle ne fut pas ma surprise quand je vis qu'Ideler, dans sa préface (I p. V), déclarait qu'il ne s'occuperait pas des Chinois, faute de sources suffisantes, et n'annonçait pas même qu'il ne traiterait pas des Péruviens !

Plus loin cependant (I, p. 88), il aborde en passant la question de la semaine chez ces deux peuples, mais pour dire seulement : « Nous trouvons la division de la semaine de 7 jours dans les contrées les plus différentes de la terre, par exemple chez les Chinois et chez les anciens Péruviens, » en indiquant en note deux ouvrages, l'un sur la Chine, l'autre sur le Pérou.

Ne parlons maintenant que des Chinois.

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 136. 245, 403, 523; 1889, p. 371, 529.

Voici d'abord ce que dit le Père Du Halde, un des auteurs auxquels Ideler renvoie, à la page indiquée[1] : « Les Chinois divisent, comme nous, les semaines selon l'ordre des planètes, à chacune desquelles ils assignent quatre constellations, une par jour, tellement qu'après les 28 qui se succèdent de 7 en 7, ils retournent à la première. »

Cette donnée ne pouvait me suffire. J'ai donc cherché autant que possible à l'éclaircir, à la compléter et, dans cette recherche, souvent difficile, j'ai été soutenu par la pensée de travailler à combler une véritable lacune.

### *A*. LA SEMAINE ACTUELLE.

Voici la division ou plutôt les divisions des jours mensuels que l'on trouve actuellement en Chine, non pas dans le calendrier populaire officiel, mais sans doute au point de vue astrologique[2]. Nous avons puisé nos renseignements surtout dans la

[1] *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise.* La Haye, 1736, 4 vol. Vol. III, p. 345.

[2] « Dès la plus haute antiquité, dit Arago (IV, p. 681), plus de 20 siècles avant notre ère, les Chinois ont employé l'année de 365 jours, 25, c'est-à-dire 3 années successives de 365 jours chacune, et une 4e année de 366 jours, comme dans le calendrier julien. Malheureusement les premiers Chinois ont cherché à plusieurs reprises à corriger l'inexactitude de ce système par des rectifications absolues, dont l'étendue n'a pas été mentionnée par l'histoire et qui reposaient en outre sur des observations imparfaites. Les anciens Chinois mesuraient l'année par son retour au solstice d'hiver dont ils déterminaient l'époque d'après les longueurs des ombres observées par le gnomon. Ils laissaient courir l'année de 365 jours, 25, jusqu'à ce que les observations du gnomon fissent reconnaître qu'elle s'écartait notablement des passages du soleil vrai au solstice; alors ils opéraient une réformation analogue à la réformation grégorienne de 1582. Les discontinuités qui en sont résultées dans la chronologie chinoise ne se sont pas renouvelées depuis l'an 206 avant notre ère. L'année solaire chinoise est divisée en mois lunaires. Les anciens Chinois avaient reconnu que dans 19 années de 365 jours, 25, il y avait 235 lunaisons, et que, par conséquent, après ce cycle, les mêmes phases de la Lune reviennent aux mêmes jours; ils avaient donc découvert la période dite de Méton. — Les années ordinaires des Chinois ont 12 mois ou 12 lunes; d'autres années convenablement placées, au nombre de 7, dans le cycle

*Chart of the Week* publiée par Jones, dans deux lettres particulières du Dr Legge, anciennement missionnaire en Chine, actuellement professeur à Oxford, sinologue de premier ordre, et aussi dans des conversations avec le missionnaire Hunnex, pendant son séjour à Genève.

Dans ce système, le mois est de 28 jours ; il est composé de 4 semaines, les 28 semaines des 7 premiers mois ont chacune un nom spécial tiré des noms des étoiles des constellations, et ces noms spéciaux, qui nous sont donnés dans la *Chart of the Week*, reviennent dans le même ordre pour les mois suivants.

En second lieu, tous les jours du mois ont chacun leur nom, comme cela avait lieu chez les anciens Perses. Pour les Chinois, les noms des 28 jours mensuels sont ceux des 28 constellations dans lesquels ils rangent toutes les étoiles fixes, tant celles du zodiaque que celles qui sont au-dessus ou au-dessous [1].

de 19 ans, ont 13 mois ou 13 lunes; les lunes intercalaires appartiennent aux années 3, 6, 9, 11, 14, 17 et 19 du cycle. — »

« Les Chinois, dit Du Halde (III, p. 344), ont 12 mois lunaires entre lesquels il y en a de petits, qui sont de 29 jours, et de grands, qui sont de 30. »

En fait, j'ai sous les yeux un calendrier à la fois anglais et chinois publié par la Mission presbytérienne anglaise pour l'année 1885, et dans ce calendrier il y a 6 mois de 29 jours et 6 mois de 30.

Les Chinois ont ainsi à la fois une année composée de mois de 29 ou de 30 jours, et une année purement lunaire composée de mois n'ayant chacun que 28 jours.

Le fait de cette simultanéité paraît bien certain. Alfred Maury ayant objecté contre l'usage de la semaine en Chine qu'il n'était question dans les livres chinois que d'une division décadaire du mois, Bonnetty lui répond, entre autres : « Quant à la division décadaire du mois, elle n'est niée par personne...; mais il s'agit d'examiner s'il n'y a pas une division lunaire de 28 jours divisés régulièrement en 4 septénaires de jours répondant exactement à nos semaines. Nous indiquons à M. Maury tous les planisphères chinois, et le tableau qu'en a donné le P. Gaubil, avec les jours correspondants de la semaine. (*Histoire de l'astronomie chinoise*, dans le recueil du P. Souciet, t. II, p. 178.) Ce sont là des faits qu'il ne peut nier. » *Annales de philosophie chrétienne*, vol. 59, Paris 1859 : Traditions sur la semaine et sur le nombre septénaire chez les Chinois, p. 382.

[1] Voir les noms de ces constellations dans Du Halde, III, p. 348. « On lit dans le *Li-ki*, observe Bonnetty (p. 383), le passage suivant : « L'em- » pereur ordonne au ministre des cérémonies d'étudier les saisons et les

En troisième lieu, les 28 jours mensuels ainsi dénommés d'après les 28 constellations sont répartis en 4 semaines, chaque jour de chacune d'elles étant censé sous l'influence spéciale d'une des 7 planètes : Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne, ou du Soleil, de la Lune et des 5 éléments qui jouent un si grand rôle dans les pensées chinoises : feu, eau, bois, métal et terre, correspondant dans le même ordre à Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne [1].

« Les Chinois, dit le P. Cibot [2], comptent 28 constellations, dont chacune a son propre caractère. Chacun de ces caractè-

» mois, de donner aux jours leur appellatif, de vérifier si les lois sont con-» formes, de rectifier les rites, etc.» (c. V, trad. française de Callery, Turin, 1853, p. 14.). Dans les almanachs chinois, ajoute Callery, les jours sont dénommés au moyen de lettres du cycle, d'une façon analogue aux jours de notre semaine. Ces dénominations sont indépendantes du mois, et servent surtout à déterminer les jours heureux et malheureux.» Cette remarque de Callery constate encore la coexistence de deux divisions chinoises des jours : l'une se rapportant au mois de 30 ou de 29 jours; l'autre, à la dénomination des 28 jours de la lunaison d'après 28 constellations ; et elle aide à comprendre cette coexistence. La seconde division est purement astrologique.

[1] « The names given to the five principal planets, Mercury, Venus, Mars, Jupiter and Saturne, are water, metal, fire, wood and earth, which rule over the year and its four seasons, and correspond with the kidneys, lungs, heart, liver and stomach; they are denoted by black, white, red, green and yellow, and influenced by salt, pungent, bitter, sour or sweet tastes ; the whole forming a chain of causes, acting and reackning through and with each other, whose explanation is peculiarly well fitted hands of conjurors for imposing in the people by a show of learning, and hindering their progress in real knowledge. The sun, moon and planets influence all sublunary events, and especially the life and death ot human beings, and changes in their color menace approaching calamities... No one ventures to be without an almanach, lest he be liable to the greatest misfortunes, and run the imminent hazard of undertaking important events on black-balled days. The Europeans, whe were employed for many years in compiling the calender were not allowed to interfere in the astrological part. » Wells Williams, *The midle kingdom*, fourth edit., New-York, 1871, v. II, p. 150...

[2] Bonnetty, p. 377. De même Wells Williams, p. 149 : « The name of one of the 28 mansions is given to every day in the year in perpetual rotation, and of course the same day of our week in every fourth week has the same character applied to it. »

res répond à une des 7 planètes qui, par là, en ont 4 qui lui correspondent et qui lui sont appropriées. Ce cycle donne exactement et les semaines et les jours des semaines, tels que nous les comptons, parce que les 7 planètes y étant placées de suite selon les caractères qui leur sont attribués, elles reviennent toujours, comme nos dimanches, nos lundis, etc. Il est de fait que ce cycle correspond exactement à nos jours et semaines ecclésiastiques et que les 4 caractères du soleil, par exemple, tombent toujours le dimanche, ceux de la lune le lundi, etc. Aussi les néophytes éloignés, qui ne peuvent avoir le calendrier des missionnaires, se servent aisément de celui de l'empire. »

Nous retrouvons ainsi 4 catégories d'heptades :

1° Une heptade de pluralité de mois, les noms des 28 semaines des 7 premiers mois revenant dans les mois suivants, pour autant que le comporte le nombre de ces mois ;

2° Une quadruple heptade pour chaque mois, puisque chaque mois est composé de 28 jours, c'est-à-dire 4 fois 7 jours ;

3° Une quadruple heptade de semaine proprement dite, puisque chaque mois compte 4 semaines ayant chacune un nom spécial dans une série de 7 mois ;

4° Une nouvelle quadruple heptade de jours formée par les noms des 7 planètes, puisque chacune d'elles donne son nom à un des jours de chaque semaine.

A un autre point de vue, chaque jour des 7 premiers mois est plus ou moins caractérisé :

1° Par un nom tiré d'une des étoiles des constellations et porté par la semaine à laquelle appartient ce jour dans l'ensemble des 28 semaines des 7 mois ;

2° Par le nom d'une des 28 constellations rattachées chacune à un des jours du mois ;

3° Par le nom d'une des 7 planètes entre lesquelles se répartissent également les 28 jours du mois.

On comprend qu'avec une pareille complication l'astrologie ait beau jeu.

Legge dit dans sa lettre : « Les Chinois connaissent la division des jours en semaines. Maintenant on l'emploie dans les

almanachs et elle est connue depuis plus d'un millier d'années. C'est notre semaine planétaire. Cet arrangement des jours a commencé, d'après mon opinion, à la période de la « sixième dynastie,» s'étendant de 220 à 567 après Jésus-Christ. Les écrivains chinois disent que cela leur venait « d'Occident, » c'est-à-dire de la Perse et de l'Inde. Les jours prennent les noms des 28 constellations groupées en 7 classes de 4 constellations chacune, qui sont de nouveau appelées des noms du Soleil, de la Lune et des 5 planètes. Il y a ainsi des jours du soleil, des jours de la lune, des jours du feu (c'est-à-dire de Mars), des jours de l'eau (Mercure), etc. C'est exactement la semaine planétaire. »

Ce qui est l'Occident pour la Chine aurait donc influencé dans des temps relativement peu anciens l'organisation astrologique du mois chinois, organisation si compliquée, si originale à quelques égards et si profondément septénaire. Mais quelle qu'ait été cette influence, il serait surprenant, peu conforme à la ténacité des Chinois [1] et à leur respect pour l'antiquité que cette organisation entière provînt d'une influence étrangère assez tardive et qu'elle ne renfermât pas des éléments antérieurs et en tout ou partie septénaires. On ne risque pas de s'aventurer en disant tout au moins que le mois primitif chinois était un mois lunaire de 28 jours. Si haut que l'on remonte dans l'histoire ou dans les légendes de la Chine, on la voit préoccupée de son calendrier et attachée au mois lunaire.

[1] Sous plusieurs rapports les Chinois et les Arabes présentent le plus grand contraste, mais ils n'en peuvent pas moins être rapprochés au point de vue de la ténacité et, en conséquence, de la fidélité au régime patriarcal. Un récent récit de voyage fait bien ressortir l'influence que le sol chinois a dû exercer sur ses habitants. « Une fois le fort de Vou sang passé, écrit M. Maurice Jametel (*Journal de Genève*, 8 avril 1885), la terre chinoise étend sur les deux rives sa désespérante monotonie. En la voyant, on s'explique mieux l'immobilité de la race qui y vit. La mère qui allaite son enfant, le fait toujours plus ou moins à son image. De même la terre, cette grande nourricière du genre humain, exerce sur l'homme une grande influence. Si elle est hérissée de montagnes et labourée par de violents torrents, elle forme des hommes vigoureux, avides de changements, habitués à braver les intempéries et les dangers, dominés par l'esprit d'entreprise, et qui s'en vont de bonne heure chercher au loin un climat plus clément et un sol plus maniable. Si, au contraire, elle s'étend sur de vastes

Dans les temps « semi-historiques[1], » il est dit de l'empereur Fou-hi (ou Fou-ky ou Fo-ki ou Fû-hsi), le fameux rédacteur des Hexagrammes qui constituent le fond du *Y-King*, « le plus ancien personnage qui soit mentionné avec quelque précision dans l'histoire chinoise et qui paraît remonter jusqu'à l'an 3322 avant Jésus-Christ[2]» : « Il travailla beaucoup sur l'astronomie. Il divisa le ciel en degrés et inventa la période de 60 années. Il établit un calendrier pour fixer l'année. »

La même invention de la période de 60 ans est attribuée à l'empereur Hoang-ti qui ouvre les temps historiques et à qui l'on assigne pour date l'an 2698 avant Jésus-Christ[3]. On rapporte qu'«il nomma 6 ministres pour avoir soin de ce qui concernait le ciel, c'est-à-dire pour observer les astres et les phénomènes célestes. Ces ministres inventèrent la sphère, réglèrent le calendrier et les saisons. » L'un d'eux « fit fondre 12 cloches correspondant aux 12 lunes, pour indiquer les saisons, les mois, les jours et les heures. » La découverte du cycle de 19 ans est attribuée à l'empereur lui-même.

Yao (2357 avant Jésus-Christ), le quatrième empereur après Hoang-ti, « ordonna à ses ministres Hi et Ho de respecter le Ciel suprême, de suivre exactement et avec attention les règles

vallées, toujours remplies d'alluvions, et arrosées par des fleuves aux calmes allures, alors elle donne naissance à ces sociétés de paisibles agriculteurs, qui vivent et meurent dans le même endroit, comme y ont vécu leurs pères et comme y vivront leurs enfants... Il suffit d'avoir remonté le cours étroit du Kouan-Pou de Vou sang jusqu'à Shanghaï, d'avoir vu pendant sept longues heures, les rizières succéder aux rizières et s'en aller joindre à l'horizon le bleu infini du firmament pour sentir, avant même de l'avoir appris par expérience, que la race qui vit dans ces immenses plaines, où pas un bois, pas une colline ne viennent interrompre la monotonie du paysage..., doit être uniforme et paisible comme le berceau où elle s'est formée. »

[1] Voir, dans l'*Univers pittoresque*, la Chine, par Pauthier, p. 25; dans la traduction des *Livres sacrés de l'Orient* publiée par le même, les Recherches sur les temps antérieurs au Chou-King, par le P. de Prémare, p. 32-34; dans la *Revue des Deux-Mondes*, juin 1884: second article de Tcheng-ki-Tong sur la Chine et les Chinois, p. 621.

[2] *The sacred books of China*, translated by James Legge, vol. II, *The Yi King*, Oxford, 1882, p. 11.

[3] Voir *Chine*, par Pauthier, p. 27-29; de Prémare, p. 42.

pour la supputation de tous les mouvements des astres, du soleil et de la lune, et de faire connaître au peuple les temps et les saisons par la rédaction du calendrier. » Quatre autres ministres astronomes furent envoyés dans la direction des points cardinaux pour y déterminer la longueur du jour et la position de certains astres. «L'égalité du jour et de la nuit, est-il dit dans le premier chapitre du Chou-King, et l'observation de l'astre Niao font juger du milieu du printemps ; la longueur du jour et l'observation de l'astre Ho font juger du milieu de l'été ; l'égalité du jour et de la nuit et l'observation de l'astre Niu font juger du milieu de l'automne ; la brièveté du jour et l'observation de l'astre Mao font juger du milieu de l'hiver. » Le P. Gaubil dit à cet égard : « En vertu de ce qui est rapporté des constellations qui désignent les solstices et les équinoxes, on ne saurait déterminer l'époque précise du temps de Yao. On ne rapporte pas l'année de son règne dans laquelle il fit ces règlements et on ne détaille pas comment il forma les 4 saisons. Mais on voit bien que les solstices et les équinoxes étaient rapportés par Yao à quelques degrés des 4 constellations indiquées et cela seul démontre que Jao régnait plus de 2100 et 2200 avant Jésus-Christ [1]. »

L'empereur Chun, qui succéda à Yao, est dit à son tour [2] avoir examiné le *Sieun-ki* (selon les interprètes, un instrument orné de pierres précieuses et destiné à représenter les astres, une sphère céleste) et le *Yu-heng* (un tube mobile pour observer, une lunette) et avoir mis en ordre les 7 planètes, les 7 Tching ou les 7 directions, un des noms qui sont encore donnés aux 7 planètes dans les Ephémérides chinoises. On rapporte encore de Chun « qu'il régla les temps, les lunes et les jours.» Pauthier met en note : « Le calendrier de Yao et de Chun était dans la forme celui d'aujourd'hui, c'est-à-dire que l'équinoxe du printemps doit être dans la seconde lune, celui d'automne

[1] Voir pour l'ensemble de ce paragraphe: Pauthier, *Chine*, p. 33... ; *Livres sacrés de l'Orient*, la traduction du Chou-King par le P. Gaubil, p. 46-48, et sa préface sur l'Astronomie qui se trouve dans le Chou-king, p. 3-5.

[2] Pauthier, *Chine*, p. 38 ; *Livres sacrés...*, p. 49....

dans la huitième, le solstice d'été dans la cinquième et celui d'hiver dans la onzième. »

### *B*. LE DIMANCHE ACTUEL.

« Visitons.... l'un de ces temples que l'on rencontre en plus ou moins grand nombre dans presque toutes les rues de Canton, dit l'ancien missionnaire Piton dans son ouvrage sur la Chine [1]. C'est justement un jour de dimanche païen, c'est-à-dire de nouvelle ou de pleine lune ; ce sont les époques où le Chinois va rendre hommage à l'idole du temple le plus proche, offre une tasse de thé en sacrifice à celle qu'il a établie en sa demeure et fait un meilleur repas que d'habitude, sans cesser, du reste, de vaquer à ses occupations ordinaires. Une foule de gens se pressent vers la halle centrale du temple, y attendant leur tour pour offrir leur adoration à la grande idole... qui se trouve placée au fond. Devant cette image se trouve un autel et sur l'autel une corne d'où s'échappe tout un nuage de fumée odoriférante qui voile à moitié la statue. Son tour arrivé, le dévot commence par placer dans un vase quelques baguettes d'encens allumées et se prosterne ensuite à 3 reprises contre terre, en frappant 3 fois le sol de son front, tout en murmurant quelque prière à voix basse. Ces adorateurs appartiennent à toutes les classes de la société. Suivons la foule qui, après avoir terminé ses pratiques superstitieuses au rez-de-chaussée, monte par un escalier au premier étage du temple. Nous y trouvons les appartements privés du dieu et de sa famille. Il est du reste interdit à la foule de profaner par son approche ces lieux sacrés ; une grille l'en sépare ; cependant, on a la permission de jeter des offrandes par les interstices et l'on paraît s'en prévaloir amplement, car le lit de l'idole est jonché de pièces de cuivre, d'oranges et d'autres objets qui témoignent de la piété des fidèles. »

Ce dimanche ou ce sabbat chinois, si l'on peut se servir ici de ces expressions [2], n'a donc pas lieu toutes les semaines, mais

[1] *La Chine, sa religion, ses mœurs, ses missions*, Toulouse, 1880, p. 15.

[2] The general and local festivals of the Chinese are numerous, but only a few of them are observed by entiere cessation from labor. The first

seulement à peu près tous les quinze jours, à l'occasion de la nouvelle ou de la pleine lune. Il n'entraîne point la cessation prolongée du travail ordinaire, mais il est signalé par des cérémonies religieuses spéciales dans les maisons et dans les temples.

### *C.* DEUX PASSAGES DU Y-KING.

Selon Legge, le seul passage dans les anciens classiques qui semble concerner la semaine est une phrase du Y-King (ou Yih King ou Yi King). Elle se rattache à l'hexagramme Fou (ou Fû ou Fo) et signifie : « au bout de 7 jours revient le retour. » Elle est en effet rapportée à la semaine et même au repos du septième jour par le P. Cibot et par Bonnetty[1].

D'autre part, en parcourant les *Recherches* du P. de Prémare *sur les temps antérieurs au Chou-King*, j'avais été très frappé par un autre passage du Y-King cité dans les lignes suivantes[2] : « Chin-nong institua des fêtes, pendant lesquelles on devait s'abstenir de visites, de procès et de promenades ; » c'est, dit Lo-pi[3], ce qui est rapporté dans l'Y-King, au symbole Fou : « Que les anciens rois, le septième jour, qu'il appelle le grand jour, faisaient fermer les portes des maisons ; qu'on ne faisait ce jour-là aucun commerce et que les magistrats ne jugeaient aucune affaire ; c'est ce qui s'appelle l'ancien calendrier. » Un missionnaire protestant, M. Mc Clatchie, qui en 1876 a publié

three days of the year, one or two in the spring to worship at the tombs, the two solstices and the festival of dragon-boats, are common days of relaxation and merry-making, but only on the first named are shops shut and business suspended... Nothing like a seventh day of rest, or religious respect to that interval of time, is know among the Chinese. The stillness of the streets and closed shops on newyear's morning presents a striking contrast to the usual bustle and crowd, ressembling the Christian Sabbath. » Wells Williams, II, p. 76, 80.

[1] Bonnetty, p. 390, p. 365-371.

[2] Pauthier, *Livres sacrés...*, p. 38.

[3] Selon Bonnetty (p. 371), Lo-pi était un philosophe chinois assez récent, mais qui avait beaucoup étudié les antiquités chinoises. Il ajoute en note : « Nous avouons n'avoir pu trouver ce texte dans Lo-pi, mais Lo-pi a 16 gros volumes, et notre patience a été trop vite fatiguée. »

une traduction du Y-King [1], traduit encore d'une manière analogue, mais plus réservée, les mots les plus essentiels de la citation du livre sacré : « The ancient Kings on this culminating day (i. e. the seventh) closed their gates.... [2] »

J'ai cherché, non sans peine, à me former une opinion personnelle sur ces deux passages et, si j'y suis arrivé en quelque manière, c'est grâce aux remarquables traductions, accompagnées de maints commentaires, de Legge, de Philastre [3] et de Régis [4].

Mais commençons par donner quelques indications sur la forme générale si curieuse du Y-King, afin de faire comprendre la vraie place et le contexte des deux passages.

Le fond primitif du Y-King est une série de 64 hexagrammes (dits *Kouâ*), c'est-à-dire de 64 figures géométriques qui sont toutes plus ou moins différentes les unes des autres et cependant ne comptent chacune que 6 lignes horizontales for-

[1] *A translation of the Confucian Yi king, or the « Classic of Changes » with Notes and Appendice*, Shanghaï. Voir Legge, p. XVII.

[2] Legge, p. 298. Bonnetty finit par admettre la même interprétation que Mc Clatchie, bien qu'il traduise simplement : « Les anciens rois, au jour extrême, faisaient... » (P. 370-372.)

[3] 8e vol. des *Annales du musée Guimet : Le Yi king, ou Livre des changements de la dynastie des Tscheou*, traduit pour la première fois du chinois en français, Ire partie, Paris, 1885.

[4] *Yi king, antiquissimus Sinarum liber, quem ex latinâ interpretatione P. Regis aliorumque ex soc. Jesu P. P. edidit* Julius Mohl, Stuttgardt et Tubingue, 1834, 1839. Cette traduction latine est beaucoup plus ancienne que les deux précédentes, puisqu'elle remonte au commencement du XVIIIe siècle, mais elle n'a été publiée que dans le nôtre, et Legge, en particulier, lui rend le plus honorable témoignage. (Voir p. XVI, p. 6, 9.) Signalons, en outre, pour l'ensemble du Y-king, 1° une notice du P. Visdelou sur ce livre, qui a été publiée pour la première fois à la suite de sa traduction du Chou-king et que Pauthier a insérée dans sa publication sur *Les livres sacrés de l'Orient ;* 2° un article de C. de Harlez dans le *Journal asiatique* de 1887, sur *Le texte original du Yih'-king, sa nature et son interprétation*. Cet article se rattache à une école antitraditionnelle, inaugurée par Terrien de Lacouperie, prof. à l'université de Londres, « dont les travaux paléontologiques ont ouvert une ère nouvelle à l'interprétation des vieux textes chinois, » selon de Harlez (p. 477, 478), qui renvoie « spécialement au *Journal of the R. A. S.*, 1882-1883. » Voir, par contre, Legge, p. XVIII, p. 9.

mées par deux sortes de traits : un trait plein, continu (———) ou un trait interrompu, c'est-à-dire deux petits traits séparés par un petit intervalle (—— ——). Ces deux sortes de traits sont dits par Philastre l'un positif, l'autre négatif; par Legge, l'un fort, l'autre faible. L'un correspond aux nombres impairs et l'autre, aux nombres pairs. Le premier est appelé par les Chinois *Yang* et le second *Yn*, mots qui signifient primitivement : brillant et obscur[1].

La ligne inférieure est toujours censée la première.

Les 64 hexagrammes sont dits avoir été rangés par Fou-hi soit circulairement, soit en carré.

On rapporte qu'ils furent formés par la combinaison de 8 premiers trigrammes, superposés 2 à 2, et Fou-hi est universellement regardé par les Chinois comme l'auteur soit de cette combinaison, soit des 8 premiers trigrammes[2]. Ces trigrammes ont leurs noms spéciaux comme les hexagrammes, à savoir *Khien*, *Tui*, *Lî*, *Kan*, *Sun*, *Khan*, *Kan* et *Khwan*. Ils représentent ainsi . 1° le ciel ou l'air; 2° l'eau et spécialement un amas d'eau, comme un marais ou un lac; 3° le feu, le soleil, la lumière; 4° le tonnerre; 5° le vent, le bois ou la forêt; 6° l'eau et spécialement comme pluie, nuage, source, fleuve; aussi la lune; 7° une colline ou une montagne; 8° la terre[3]. Mais ils expriment aussi divers attributs ou vertus : 1° la force infatigable, le pouvoir; 2° le plaisir, la satisfaction; 3° l'éclat, l'élégance; 4° le pouvoir de mettre en mouvement, d'exciter : 5° la flexibilité, la pénétration; 6° le péril, la difficulté; 7° le repos, l'action d'arrêter; 8° la capacité, la soumission. Le 1er correspond encore au sud; le 2d, au sud-est; le 3me, à l'est; le 4me, au nord-est; le 5me, au sud-ouest; le 6me, à l'ouest; le 7me, au nord-ouest; le 8me, au nord.

[1] Philastre, p. 25, 26, 65, etc. Legge, p. 16, 43 : « ... it confirms what I have affirmed (p. 16) of the significance of the names *yin* and *yang*, as meaning bright and dark, derived from the properties of the sun and moon. We may use for these adjectives a variety of others, such as active and inactive, masculine and feminine, hot and cold, more or less analogous to them. »

[2] Legge, p. 13. Comp. Philastre, p. 4.

[3] Legge, p. 11, 32.

Le 2d élément du Y-King est une série de 64 formules en quelques mots chacune, destinées à exprimer le sens général de chaque hexagramme. Il est attribué à Wen-Wang (ou le roi Wân ou Ouen-ouang), prince feudataire, sujet du dernier empereur de la dynastie des Scheang (ou Chang ou Yn). Après avoir succédé à son père sur le trône de la principauté de Kau l'an 1185, il finit par devenir le fondateur d'une nouvelle dynastie impériale, celle des Tscheou (ou Kau). Mais lorsqu'il composa les formules, il était emprisonné comme suspect[1].

Legge attribue aussi (p. 14) à Wen-Wang la rédaction des noms portés par les hexagrammes.

Après Wen-Wang, son fils Tan (ou Tscheou-Kong ou le duc de Kau), reprenant l'œuvre paternelle, composa à son tour une formule d'explication pour chaque ligne de chacun d'eux. Tel est le 3me élément du Y-King.

Le 4me se compose d'une série de 7 appendices ou dissertations relatives à l'interprétation générale ou spéciale des hexagrammes et attribuées à tort ou à raison à Confucius (Khong-tse), qui nous transporte à une époque bien postérieure, quoique encore fort ancienne, puisqu'il est né en 550 ou 551 avant J.-C.[2].

« La persécution des lettrés par Shi-Hoang ti, dit Philastre (p. 7), plongea dans un désarroi complet et pour plusieurs siècles toutes les traditions littéraires; sous les Han il s'agit plus de reconstituer les textes et de les collationner que de les éclaircir. Bien que le Yi-King n'eût pas été proscrit, son étude resta stationnaire, et il faut franchir d'un bond une période de 15 siècles pour passer de Khong-tse à une école nouvelle, qui, sous la dynastie des Song[3], releva un moment la gloire des lettres chinoises. Tschéou tsé, le premier dans les temps modernes, reprit d'une façon originale l'étude du Yi-King et en déduisit un système cosmogonique qui, sans être neuf, résume sous une forme brève et nette les conceptions et la doctrine de tous ses devanciers[4]. T'heng tsé, son disciple, écrivit un

[1] Legge, p. 20; Philastre, p. 5.

[2] Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, p. 47.

[3] Ou Soung. 950-1123 ap. J.-C. Voir *Chine* par Pauthier, p. 485.

[4] Ce doit être le même que Tchu-hi, dont parle Pauthier, comme du

commentaire traditionnel complet du Yi-King; selon moi, c'est le plus remarquable, bien que l'école chinoise moderne donne la préférence à celui de Tshou hi, un peu postérieur et intitulé *sens primitif.* »

Revenons à l'hexagramme 24, dit *Fou.*

Il se compose d'une première ligne *Yang* et de 5 lignes *Yn*, la ligne *Yang* étant la ligne inférieure et par conséquent la première, — ou de 2 trigrammes : le 4me trigramme *Kan* (ou *Tschen* ou *Chin*), désignant le tonnerre, et par là même le pouvoir de mettre en mouvement, d'exciter, et le 8me trigramme *Khwan* (ou *Kouen* ou *Koen*), désignant la terre et aussi la capacité, la soumission.

La formule de Wen-Wang est ainsi traduite par Régis : *Penetrat intrando et exeundo, nullum habet morbum ; amici veniunt, nullum est malum. Illius lex rursus redit ; septem diebus illinc rursus venit vel redit ; in loco, ad quem ivit, est convenientia.*

Philastre : « Liberté de retour; sortir et entrer sans inconvénient; amis arrivant sans culpabilité ; parcourir la voie en divers sens; au bout de 7 jours venir de retour; avantage dans ce qu'il y a à entreprendre. »

Legge : Fû indicates that then will be free course and progress (in what it denotes); (The subject of it) finds no one to distress him in his exits and entrances; friends come to him, and no error is committed. He will return and repeat his (proper) course. In seven days comes his return. There will advantage im whetever direction movement is made[1]. »

plus célèbre commentateur des anciens livres classiques (Chine, p. 343, 347), et que Choo-tze ou Choo-foo-tze, né en 1130 et mort en 1201, dont Mc Clatchie a traduit le système cosmogonique, sous ce titre : *Confucian Cosmogony. A translation of section forty-nine of the « complets Works » of the Philosopher Choo-Foo-Tze, with explanatory Notes.* Shanghaï, 1874.

[1] De Harlez traduit (p. 440) : « Hexag. 24... *fû* « séparation, correction.» Si dans ses rapports, ses actes, on ne commet pas d'acte offensant, les amis viendront et il ne se commettra pas de faute (ou ne failliront pas). Si l'on corrige sa conduite, allant et venant (agissant) jusqu'à 7 fois par jour, on réussira dans tout ce que l'on fera. » Dans cette traduction, fort différente de l'interprétation traditionnelle chinoise et des traductions

Ce n'est donc pas dans l'hexagramme lui-même, mais dans la formule explicative de Wen-Wang que sont les premiers mots qui doivent nous occuper : « Au bout de 7 jours revient le retour » et qui au fond se retrouvent dans les trois traductions. Ils ne réapparaissent pas dans la formule plus développée de Tan, mais dans le premier appendice, qui se rattache spécialement aux formules de Weg-Wang, et où ils sont brièvement expliqués par ces mots assez significatifs, comme on le verra plus tard : « mouvement du ciel [1]. »

Quand au 2d passage, il se trouve dans le 2d appendice, qui, ainsi que les 6 autres, est attribué à Confucius (selon Legge, p. 35..., avec plus de raison que le premier), et qui s'applique spécialement à l'explication des formules de Tan.

Philastre (p. 397) : « Le commentaire traditionnel de la formule symbolique (c'est le nom du 2d appendice) dit : La foudre est dans la terre : retour. Les premiers rois profitaient du jour du solstice pour fermer les portes. Les marchands et les voyageurs ne circulaient pas ; le prince n'inspectait pas les régions. »

Legge (p. 297) : « (The trigramm representing) the earth and that for thunder in the midst of it form Fû. The ancient Kings, in accordance with this, on the day of the (winter) solstice, shut the gates of the passes (from one state to another), so that the travelling marchants could not (them) pursue their journeys, nor the princes go on with the inspection of their states. »

Régis (II, p. 69) : *Antiqui reges, solstitii die, jubebant...*

Les trois traducteurs ne voient donc pas dans le jour auquel il est fait allusion le 7me jour hebdomadaire, ainsi que le font de Prémare et Mc Clatchie, mais le jour du solstice d'hiver. Philastre ne réfute même pas l'opinion contraire. — Régis ajoute (p. 70) : « *Non est dubium quin vox sinica* Tchi *commentarii Confuciani pro solstitio accipienda sit. Nam in calendariis tum antiquo tum novo nominatur eodem nomine et caractere solstitium tum hibernum tum æstivum.* Tchi-ji *est enim ad*

de Regis, Legge et Philastre, il n'est pas question de 7 jours, mais de « 7 fois par jour. »

[1] Philastre, p. 396. Legge, p. 233 : « Such is the movement of the heavenly (revolution). »

*litteram* summitatis dies, *ut vertere Tartari*. Tchi *est nempe* summus perventionis terminus, *quo sensu a nostris antiquis astronomis solstitium nominatur* summa absis.»— Legge prend à partie Mc Clatchie et dit (p. 298) : « Canon Mc C. translates here : The ancient Kings on this culminating day (i. e. the seventh) closed their gates. « Culminating day » does not give the meaning so well als « the day of the solstice ; » but where does the translator find the explanation « the seventh, » which he puts in parenthese ? In my own « salad » days of Chinese Knowledge [1] I fancied there might be some allusion to a primitive sabbath ; but there is no ground for introducing « seven days » or « the seventh day » into this paragraph. »

« La foudre est dans la terre, dit le commentaire traditionnel de Tscheng tsé [2]; c'est le moment où la positivité commence à revenir ; la positivité commence à naître par en bas et est encore extrêmement ténue, calme et tranquille ; elle croîtra plus tard. Les premiers rois, se conformant à la voie du ciel, avaient soin, le jour du solstice, quand la positivité commence à naître, de rester dans le calme et le repos, afin de la développer. C'est pour cela qu'ils fermaient les portes des passages des frontières, afin que les voyageurs ne pussent pas circuler et que les princes n'allassent pas inspecter les quatre régions ; ils observaient l'image symbolique de ce retour et se conformaient à la voie du ciel. Il en est encore de même de la personne d'un individu : il convient d'observer le repos afin de permettre à la positivité de se développer. »

Philastre met en note : « Ce passage est intéressant, en ce sens qu'il donne l'origine de la « fermeture des sceaux » à la fin de l'année, et du repos du jour de l'an. Le terme chinois employé « est encore usité aujourd'hui. »

« Cette fête antique, dit Régis (p. 69), ne diffère pas beaucoup de celle du nouvel an, qui même à notre époque est solennisée non seulement par la fermeture des tribunaux, mais encore pendant trois jours avant et trois jours après (*tres dies ante et post*) par divers rites et par les costumes extraordinaires

[1] C'est-à-dire « dans l'enfance de ma connaissance du chinois. »

[2] Philastre, p. 398.

des magistrats [1]. Au jour du solstice d'hiver [2], on n'interdit plus les péages (*portoria*), la circulation des marchands, les marchés, mais l'empereur par un rite solennel et au nom de tout l'empire, sacrifie à l'empereur suprême [3]. Pendant trois jours au moins les tribunaux sont vacants et le jeûne est observé par un grand nombre ; il l'est même dans le palais impérial par l'empereur. »

Nous croyons donc que dans le 2d des passages signalés, il ne s'agit point d'un 7me jour hebdomadaire, mais du solstice

[1] La fête « du nouvel an en Chine met tout le monde en mouvement, » dit Tcheng-ki-Tong. (*Revue des Deux-Mondes*, juin 1884, p. 832.) Voir, pour les détails, Wells Williams, II, p. 76-81.

[2] Le jour de l'an chinois, d'après le calendrier anglo-chinois de 1885, tombait alors sur le 15 février, tandis que le jour du solstice d'hiver est le 21 décembre. Mais n'y aurait-il pas eu quelque ancienne époque où le jour du solstice d'hiver était précisément celui du jour de l'an ? De Prémare l'affirme très positivement. Voir plus loin, p. 272....

[3] Ce sacrifice est la fameuse cérémonie que l'empereur accomplit une fois par an sur « l'autel du ciel » dans un magnifique parc aux portes de Pékin. Le missionnaire Piton en parle avec détail dans le *Chrétien évang.* de 1887, p. 251-258. Voir aussi *The Chinese, their education, philosophy and letters*, by W.A. P. Martin, D.D., president of the tungwen college. Peking; New-York, 1881, p. 99. Je ne résiste pas au plaisir d'en traduire quelques lignes : « Sur un autel de marbre blanc élevé devant la tour, dit l'auteur, un bœuf est offert une fois par an en holocauste, tandis que le Maître de l'Empire se prosterne en adoration devant l'Esprit de l'univers. Tel est le lieu le plus sacré pour la dévotion chinoise et les visiteurs pensifs sentent qu'ils doivent fouler le sol de ces cours avec des pieds déchaussés. Car aucune idolâtrie n'a pénétré ici : ce sommet de montagne s'élève encore au-dessus des vagues de la corruption, et sur cet autel solitaire demeure encore un pâle rayon de la foi primitive. Sur la tablette (*tablet*) qui représente l'invisible déité est inscrit le nom de *Shangte*, le gouverneur suprême, et, tandis que nous contemplons la Majesté impériale prosternée devant ce nom et que nous voyons monter la fumée de l'holocauste, nos pensées sont irrésistiblement reportées en arrière au temps où le roi de Salem officiait comme prêtre du Dieu très haut (Gen. 4 : 18). » — Ce temple du ciel a été incendié par la foudre en 1889 et on comprend que la catastrophe a dû causer chez les Chinois une profonde émotion Voir *Journal de Genève* du 12 décembre, supplément, et dans la *Revue des missions contemporaines*, mars 1890, un nouvel article de Piton sur Le temple du Ciel à Pékin.

d'hiver, et il pourrait bien y avoir là une présomption pour l'interprétation à donner, tout au moins en premier lieu, aux sept jours dont il est question dans l'autre passage.

Cette présomption est très fortement confirmée par l'étude de ce passage lui-même, et les trois traducteurs et commentateurs que nous consultons sont encore ici du même avis.

*Fou* n'est pas seulement le nom du 24e hexagramme, c'est aussi celui du 11me mois de l'année chinoise (décembre-janvier), et ce mois doit être aussi celui du solstice d'hiver.

De plus, si l'on rapproche de l'hexagramme *Fou* les six hexagrammes suivants : le 44me, appelé du nom de *Kau* (ou *Heou*), qui est aussi celui du 5me mois (juin-juillet), c'est-à-dire du mois du solstice d'été, — le 33me, appelé du nom de *Thun* (ou *Tun*), qui est aussi celui du 6me mois (juillet-août), — le 12me nommé *Phî* (ou *Pi*) du nom du 7me mois (août-septembre), — le 20me, désigné par le nom de *Kwân* ou (*Kouan*), qui est aussi celui du 8me mois (septembre-octobre), — le 23me appelé *Po* du nom du 9me mois (octobre-novembre), — et enfin le 2d nommé *Khwan* du nom du 10me mois (novembre-décembre), — on sera frappé d'un changement régulier et progressif présenté par la série des hexagrammes dans la proportion des lignes *Yang* et *Yn*. L'hexagramme *Kau* renferme une première ligne *Yn* et au-dessus 5 lignes *Yang ;* l'hexagramme *Thun*, 2 lignes *Yn* et au-dessus 4 lignes *Yang ;* et ainsi de suite, jusqu'à ce que dans l'hexagramme *Khwan* il y ait seulement des lignes *Yn*, et que dans l'hexagramme *Fou*, il y ait de nouveau une première ligne *Yang* et 5 lignes *Yn*.

« Les 7 jours après lesquels revient le retour » semblent donc être les 7 mois qui se suivent entre le solstice d'été et le solstice d'hiver, y compris les deux mois de ces solstices.

Mais pourquoi donc est-il parlé de 7 jours et non de 7 mois ?

Legge constate le fait sans l'expliquer (p. 169, 233).

Philastre ne donne pas non plus d'explication, mais (p. 394) il cite le commentaire traditionnel de Tscheng Tsé, qui dit en particulier : « L'évanouissement de la positivité dure 7 jours, après lesquels elle revient de nouveau. Le *Koua Heou* exprime le commencement de son évanouissement ; après 7 modifica-

tions ce même *Koua* devient le *Koua Fou :* c'est pour cela que la formule parle de 7 jours, c'est-à-dire 7 changements. »

Régis va plus loin, et donne (II p. 71) une explication fort ingénieuse qui vaut la peine d'être communiquée ; il explique aussi par là pourquoi certains interprètes, dont Tscheou Tsé, parlent de 7 jours pouvant être 7 *Yang* ou 7 *Yn*.

Après avoir dit que les 7 jours de la formule de Wen-Wang faisaient allusion aux 7 jours de fête du solstice d'hiver [1], Régis expose comment c'est dans l'année intercalaire ou embolismique, revenant tous les 3 ans, qu'il y a 7 jours pouvant être désignés comme 7 *Yang* ou 7 *Yn*.

Cette année a 13 mois, c'est-à-dire 384 jours [2], nombre qui est aussi précisément celui des lignes des 64 hexagrammes ($64 \times 6 = 384$.)

Or, si l'on assigne à chaque série de 6 jours de cette année un des hexagrammes et à chaque jour de la série le nom d'une des lignes de l'hexagramme, c'est-à-dire de *Yang* ou de *Yn*, — si, de plus, on dispose les hexagrammes en cercle, en comptant pour le premier l'hexagramme *Khien* (ou *Kien*), qui ne se compose que de lignes *Yang* et peut être envisagé comme le pôle austral, ou l'hexagramme *Khwan* (ou *Koen*), qui au contraire n'est formé que de lignes *Yn* et peut être considéré comme le pôle boréal, ces deux hexagrammes étant opposés l'un à l'autre dans le cercle, — on trouvera, en allant de droite à gauche ou de gauche à droite suivant les cas, que les 6 jours voisins du solstice d'hiver ou du solstice d'été seront 6 jours *Yang* ou 6 jours *Yn*. Ajoutez à ces 6 jours celui du solstice, et vous aurez 7 jours *Yang* ou 7 jours *Yn*. On peut facilement vérifier le calcul sur la première figure de la seconde planche, qui se trouve dans la traduction de Legge.

Régis ajoute que le solstice d'hiver devait être particulièrement solennel dans l'année intercalaire, puisque alors un grand

[1] Régis dit ailleurs que la fête du nouvel an compte 7 jours et, quant au solstice d'hiver, il dit seulement qu'alors pendant 3 jours au moins les tribunaux sont fermés. (Voir plus haut, p. 266.) D'après Wells Williams, les 3 premiers jours de l'année seraient 3 jours de fête. (Voir p. 258, note.)

[2] Il faut alors compter 6 mois de 30 jours, 6 mois de 29 et 1 mois intercalaire de 30. (Voir p. 252, note.)

nombre de petits rois et de grands vassaux étaient tenus de se présenter à la cour. « Si quelqu'un, dit le philosophe Meng-tse (Mencius), ne venait pas au temps fixé à la cour impériale pour rendre compte de sa charge et de son royaume, une première fois il était abaissé d'un degré dans la hiérarchie nobiliaire ; une seconde fois, il perdait une partie de son revenu actuel et de son royaume, une troisième fois, l'armée marchait contre lui. »

Cette explication rend bien compte des 7 jours qui peuvent être appelés les 7 *Yang* ou les 7 *Yn*, mais moins bien des 7 jours dont il est parlé dans la formule de Wen-wang. On a quelque peine à comprendre le rôle prépondérant qui serait alors donné à l'année intercalaire.

Quoi qu'il en soit de cette dernière explication de Régis, il est plus que probable, d'après tout ce que nous venons de voir sur l'hexagramme *Fou*, que dans « les 7 jours après lesquels revient le retour, » il ne peut être ni surtout ni directement question des 7 jours de la semaine.

Avant d'aller plus loin, il n'est pas indifférent de constater que dans la pléiade de jésuites distingués qui travaillèrent en Chine et étudièrent la langue et les idées chinoises, il se forma deux groupes : les uns, au dire de Bonnetty, exaltant « trop peut-être l'authenticité et la pureté des traditions chinoises, » les autres appartenant à une école « fort opposée et excessive aussi dans ses appréciations, » et que dans le premier groupe figure de Prémare, dans le second, Régis. Il paraît même que Régis, dans sa traduction de Y-King, avait positivement en vue la réfutation de certains confrères [1].

Le père Gaubil avait pris une position intermédiaire, à en juger par ce qu'il écrivait le 5 novembre 1725 : « Je vous dirai d'abord que de part et d'autre, on a manqué un peu de bonne critique et de connaissance de l'antiquité. » « On sait d'ailleurs, dit Bonnetty, que dans son ouvrage sur l'astronomie chinoise le père Gaubil n'avait pas voulu parler des données du Y-King, comme étant trop peu explicites, et qu'il ne pensait pas que

[1] Bonnetty, p. 370, 384-388.

le cycle mensuel et hebdomadaire des 28 constellations et des 7 planètes remontât bien haut dans l'antiquité [1], »

C'est une position également intermédiaire que dans la question spéciale de la semaine chez les anciens Chinois, nous voudrions nous-même prendre entre de Prémare, Cibot, Bonnetty, Mc Clatchie, d'un côté, et de l'autre, Régis, Legge et Philastre.

Nous ne croyons pas que le second des passages du Y-King fasse allusion au 7me jour de la semaine, et nous pensons que dans le premier passage il s'agit avant tout non de 7 jours, mais de 7 mois.

Toutefois dans ce premier passage, ne pourrait-il pas y avoir une allusion indirecte à la semaine? Ne pourrait-il pas être ainsi rendu : « dans une semaine revient le retour » c'est-à-dire dans une semaine de mois analogue à la semaine proprement dite, à la semaine de jours?

Ce qui appuyerait cette hypothèse, c'est que nous trouvons dans la Bible (Dan. IX : 24-27) le mot semaine désignant dans le style prophétique une heptade d'années, bien que depuis des siècles il fût appliqué tout spécialement à la semaine de jours (Gen. XXIX : 27 ; Deut. XVI : 9-10).

Ce serait aussi que d'après la *Chart of the Week* de Jones il y aurait bien des noms chinois pour les semaines des 7 premiers mois de l'année, mais non pour la semaine en général, celle-ci étant désignée par deux mots signifiant « les 7 régulateurs. » (*t'si cheng* [2].)

[1] Id., p. 388, 376, 378.

[2] Jones indique aussi que les missionnaires catholiques et protestants rendent en chinois le mot *semaine* par *li pai* ou *lai pai*, mots qui signifient l'un : cérémonie, et l'autre : culte. Il faut sous-entendre : jours. Cette expression, qui du reste n'est pas expliquée par Jones, signifie donc : jours de la cérémonie du culte, ou jours de l'adoration.

Le Dictionnaire anglais-chinois de Morrison (Londres, 1822) dit : « Week of seven days is called in Canton : *yih ko le pae*. It may be called : *tseih jih tsee*, a term of seven days. » On retrouve dans la première de ces expressions de Morrison le *li pai* ou *lai pai* des missionnaires, et dans la seconde, le *t'si cheng* de Jones.

Le Dictionnaire japonais-anglais de Hepburn (Shangaï, 1872) dit :

« Les anciens écrivains, dit le P. Cibot [1], se servent du mot sept jours, comme nous de celui de semaine. Le *Li-ki* dit, en parlant de Confucius : étant tombé malade, il mourut au bout de 7 jours. Le *Mei-ki* dit à l'occasion d'un certain breuvage, que, quand on en avait bu, on en conservait le parfum pendant 7 jours. On lit dans le *Hong-chou* : Il arriva dans 7 jours... 7 jours auparavant, etc... »

Si cette explication pouvait être confirmée par les sinologues, c'est elle qui nous paraîtrait la meilleure, et elle nous fournirait un précieux témoignage en faveur de l'existence de la semaine en Chine dans des temps fort anciens.

« *Muwari* (a turn, revolution) a period of seven days. » Ce terme japonais est fort significatif.

Je dois ces derniers renseignements à l'obligeance de M. Fr. Turrettini.

Puisque nous avons indiqué l'expression chinoise par laquelle les missionnaires ont rendu le mot semaine, disons encore comment ils ont nommé les différents jours hebdomadaires.

Le 1er jour de la semaine (notre dimanche) s'appelle pour les missionnaires catholiques *chan li yih*, c'est-à-dire jour de tête levée et d'adoration, un (Jones : Day of looking up and worshipping) ; pour les missionnaires protestants *li pai yat*, c'est-à-dire le jour de l'adoration. (Jones : Respectful, Worshipping.)

Le 2d jour de la semaine (lundi) s'appelle pour les missionnaires catholiques *chan li esh*, c'est-à-dire jour d'adoration, deux, c'est-à-dire le 2d des jours d'adoration (Jones : Worship-day. Two) ; pour les missionnaires protestants *li pai yih*, c'est-à-dire jour d'adoration, un, c'est-à-dire 1er jour après le jour d'adoration. (Jones : Worship-day. One.)

Le 3e jour de la semaine (mardi) s'appelle pour les missionnaires catholiques *chan li san*, c'est-à-dire jour d'adoration, trois, c'est-à-dire le 3e des jours d'adoration (Jones : Worship-day, Three) ; pour les missionnaires protestants *li pai esh*, c'est-à-dire jour d'adoration, deux, c'est-à-dire le 2d jour après le jour d'adoration. (Jones : Worskip-day. Two.)

Et ainsi de suite, de sorte que le 7e jour (samedi) est pour les uns *chan li t'si*, jour d'adoration, sept, ou : le 7e des jours d'adoration (Jones : Worship-day. Seven), et pour les autres *li pai leu*, jour d'adoration, six ou : le 6e jour après le jour d'adoration. (Jones : Worship-day. Six.)

Ce qui semble principalement ressortir de la nomenclature catholique, c'est que, pour les chrétiens, tous les jours, et non pas seulement tels ou tels, doivent être des jours d'adoration, tandis que dans les désignations protestantes le dimanche est plus en saillie. Les deux points de vue sont intéressants.

[1] Bonnetty, p. 391.

En gros, nous pourrions nous approprier ce que disait en 1849 à Hong-Kong un Chinois devenu missionnaire et prêchant devant un auditoire chinois sur le jour du sabbat[1] :

«... Nous trouvons qu'il n'y a maintenant aucune contrée qui n'ait pas connu le sabbat, et même les livres chinois en parlent. Le diagramme *Fou* dans le *Livre des changements*, dit : « Cette règle va et revient ; en 7 jours elle revient de » nouveau. » Le commentaire *Twan* dit : « Cette règle allant et » revenant dans 7 jours, revenant de nouveau, se rapporte aux » révolutions du ciel. » Cela est une trace du 7me jour du repos revenant continuellement. Si cela n'était pas, pourquoi ces anciens sages auraient-ils parlé ainsi ? L'âge de *Fou-hi* n'était pas éloigné de la création, et le temps du sabbat n'était pas encore absolument oublié en Chine. Et de ce qu'il n'est pas dit 7 mois ou 7 fois, mais 7 jours, on voit là une trace évidente du jour du sabbat... »

### *D.* Une cosmogonie chinoise.

« Il y a, dit de Prémare [2], une ancienne tradition qui porte que « le ciel fut ouvert à l'heure *Tse*, que la terre parut à l'heure » *Tscheou* et que l'homme parut à l'heure *Yn*. » Ces 3 lettres, par rapport à un jour, comprennent le temps qui s'écoule depuis 11 heures de la nuit jusqu'à 5 h. du matin ; et, par rapport à un an, *Tse* commence en décembre, au point du solstice d'hiver et répond au Capricorne ; *Tcheou* répond à janvier et au Verseau ; *Yn* répond à février et aux Poissons. L'année chinoise a commencé en divers temps par un de ces trois signes, et c'est ce qu'on appelle *San-tching*, c'est-à-dire les trois Tching. Les Chinois appliquent les caractères *Tse*, *Tcheou*, *Yn*, etc., non seulement aux heures, mais aux jours et aux années. Si on prenait les 3 heures chinoises, qui en font 6 des nôtres, pour les 6 jours de la création, chaque jour Dieu continuerait son ouvrage en le reprenant où il l'avait

[1] Traduit par Pauthier et tiré du *Chinese Repository*, recueil mensuel publié par les missionnaires protestants à Canton ; d'après Bonnetty, p. 392.

[2] Pauthier, *Livres sacrés*, p. 15.

laissé le jour précédent; car par *Tien-Kaï* (le ciel fut ouvert), on peut entendre la lumière et le firmament; par *Ti-pi* (la terre parut), la terre tirée du sein des eaux et éclairée du soleil et des astres ; *Sin-seng* (l'homme nâquit), tout ce qui a vie jusqu'à l'homme. J'ai lu dans un auteur chinois, qu' « au » commencement, quand toutes choses furent produites, elles » eurent *Tse* pour source et pour origine. *Tse* est le principe » duquel tout est sorti. »

Il vaut peut-être la peine de constater que l'heure chinoise comprenant 2 des nôtres, les 3 heures chinoises de la création correspondraient ainsi à 6 des nôtres et qu'on retrouverait le nombre biblique des jours de la création, en même temps qu'on peut reconnaître une correspondance remarquable, comme l'indique de Prémare, entre l'œuvre des 6 jours génésiaques et celle des 3 heures chinoises.

Je n'ai pas pu découvrir où est originairement mentionnée la tradition dont parle de Prémare, mais je l'ai retrouvée dans Du Halde, qui dit (III, 345): « Selon les Chinois, l'heure de minuit est heureuse, parce que, disent-ils, c'est l'heure à laquelle le monde fut créé. Ils croient de même qu'à la seconde, la terre fut produite, et l'homme, formé à la troisième. »

J'ai retrouvé aussi cette tradition dans une note fort intéressante de l'ouvrage de Mc Clatchie, que j'ai signalé p. 263, note. Après avoir mentionné page 147 un tableau renfermant un cercle divisé en 12 parties égales. désignées par les noms des 12 heures du jour, en tête desquelles se trouvent l'heure *Tsze* (= Tse), l'heure *Chaou* (= Tscheou) et l'heure *Yin* (= Yn), — tableau dont se servent les philosophes chinois pour illustrer la doctrine de la succession indéfinie de mondes semblables, — le missionnaire dit : « Chaque révolution complète du cercle est appelée *Yuen* ou (en hindou) *Kalpa* et s'effectue en 129 600 années. Chacune des 12 parties du cercle est appelée un *Hwuy* et est censée durer 10 800 années. Dans le premier Hwuy (*Tsze*), le ciel... sort, à la suite de l'ouverture de l'*Ovum mundi*, dans lequel il a été préservé du déluge précédent. Dans le second (*Chaou*), c'est sa femme, la Terre, qui sort; et dans

le troisième (*Yin*), le premier homme apparaît, c'est leur fils... Cet homme sort de l'*Ovum mundi* au printemps, et Confucius a fait de cette période le premier mois, en imitation de la dynastie Hea... »

### *E*. Importance du nombre 7.

Nous avons vu que la division des mois et des jours du mois était chez les Chinois profondément septénaire.

Dans ce que j'ai lu concernant le Y-King, en dehors de l'hexagramme Fou, je n'ai pas trouvé grand'chose sur l'importance du chiffre 7, j'ai trouvé cependant que ce chiffre était dit, parmi les premiers nombres impairs, celui de la jeunesse, 9 étant le chiffre de la vieillesse [1]. J'ai vu aussi 7, désignant le ciel, mais de même que 1, 3, 5, 9, tandis que 2, 4, 6, 8, 10 désignent la terre [2].

J'ai questionné le missionnaire Hunnex sur le sujet, et il m'a répondu : « Les Chinois pensent que le nombre 7 est très important. Par exemple, ils font un deuil de 49 jours pour un mort, c'est-à-dire 7 fois 7 jours. Je ne sais pourquoi ils ont cette opinion du nombre 7, mais il est certain qu'ils ont cette opinion. »

J'ai trouvé ensuite dans l'étude de Bonnetty beaucoup de faits qui font ressortir l'importance attribuée par les Chinois à ce nombre.

En voici quelques-uns tirés du *Li-ki* ou livre des rites [3] :

« L'empereur a 7 temples (dédiés à 7 générations de ses ancètres), 3 à gauche, 3 autres à droite ; celui du grand-aïeul (à l'extrémité au milieu des deux lignes) forme le 7me.

» A la mort de l'empereur, pendant 7 jours, on sert devant lui des vivres et du vin, et ce n'est guère qu'au 7me jour qu'on l'enterre. Cela se fait pour l'empereur seul. »

Le *Li-ki* compte 7 devoirs principaux, 7 espèces d'affections humaines, 7 choses dont il ne faut pas parler dans l'instruction

[1] Dans une citation de *Tshou hi* faite par Philastre, p 26.

[2] *Appendix ad Commentarios Toen and Siang, dicta ki tse*. Régis, II, p. 472.

[3] Bonnetty, p. 373-376.

donnée aux enfants, 7 règles de bienséance et de civilité, 7 causes de divorce, etc. »

Le P. Cibot, dans un travail intitulé : *Fête donnée par Assuérus, la troisième année de son règne, comparée aux fêtes des souverains de la Chine*, dit à propos des 7 jours pendant lesquels dura le festin d'Assuérus (Esther I : 7[1]).

« Le nombre.... est remarquable : il est consacré, en Chine, par les usages et par la façon de parler de la plus haute antiquité. Encore aujourd'hui, quoiqu'on ne compte pas par semaines et que le calendrier civil et ecclésiastique soit purement lunaire, on ne laisse pas de mettre dans le calendrier impérial des caractères qui correspondent toujours aux 7 jours de la semaine. Si on ne peut pas prouver, faute de monuments, que cet usage soit de la plus haute antiquité, on ne peut pas dire non plus quand il a commencé ; ou moins ne l'avons-nous trouvé nulle part, quelques recherches que nous ayons faites... Le nombre de 7 jours est encore aujourd'hui un nombre d'étiquette pour plusieurs cérémonies et rites. Nous invitons les curieux à voir ce que disent les étymologistes chinois sur le nombre 7 et sur les variantes plus que singulières de l'ancien caractère dont on se servait pour l'écrire. Il est impossible de ne pas reconnaître, dans la manière dont les anciens se servaient de ce nombre, que la tradition y avait attaché des idées religieuses ; aussi le *Lieou-chou* dit que c'est un nombre d'un merveilleux qui embarrasse. Un Chinois, en effet, doit être fort embarrassé aujourd'hui pour expliquer pourquoi il signifie un homme pur, d'une vertu solide, qui sait la vraie doctrine, etc. »

(*A suivre.*)

[1] Bonnetty, p. 390. Voir encore certaines légendes chinoises sur le nombre 7, p. 393-396.

# THÉOLOGIE ET THÉOLOGIE

## A propos de la régénération chrétienne

PAR

G. FROMMEL

---

Si toute certitude est expérimentale, et si la pensée n'est qu'un prolongement de la vie, le problème des rapports de divergence ou d'identité que soutiennent ensemble la philosophie profane et la philosophie chrétienne ou théologie se trouve intimement lié au problème de la vie chrétienne elle-même. Telle est la vie, telle sera l'expérience ; telle est l'expérience, telle sera la certitude ; telle est la certitude, telle sera la pensée. Une logique irrésistible conduit de l'un à l'autre. Nous avions arrêté là notre précédente étude [1]. Il convient d'examiner maintenant le caractère spécifique de la vie chrétienne et de voir si elle est véritablement ce que nous l'avons définie : « Une espèce de vie dont le type nouveau est en Christ, dont la condition est la communion de Christ, et dont l'origine est la nouvelle naissance, c'est-à-dire une incarnation de Christ, en l'homme. » Ceci nous amène au fait de la régénération chrétienne qui nous semble tenir la même place dans la théologie que tient le fait biologique dans l'ensemble des sciences naturelles.

[1] Voir *Théologie et philosophie*, Revue de théologie et de philosophie, p. 502, septembre 1889.

## I

Nous serons peu surpris de rencontrer M. H. Bois sur ce nouveau terrain, et de nous trouver avec lui, au sujet des prémisses, dans la même opposition que nous avions remarquée à l'égard des conséquences. Non qu'il ait exposé quelque part, d'une manière complète ou scientifique, une doctrine particulière de la régénération, mais il en a posé les principes et fixé les lignes. Pour saisir toute sa pensée, pour comprendre ses raisons et pour apprécier leur valeur, nous devrons reproduire ici quelques-uns des arguments qu'il fait valoir dans sa critique de la théologie de Frank[1].

M. H. Bois conteste au théologien d'Erlangen que la nouvelle naissance soit une « création au sens propre du mot. » Il s'oppose à ce qu'on parle d'un « nouveau moi » dans le fait de la régénération. Il remarque qu'une telle affirmation est « contradictoire dans les termes. » En effet, « le nouveau moi doit être *à côté*[2] de l'ancien et pourtant il faut qu'il soit *dans* l'ancien. Il faut que les deux moi soient distincts, et pourtant ils doivent faire partie l'un de l'autre. Il faut qu'ils soient *deux*, et pourtant il faut qu'ils ne soient qu'*un*. »

« Il y a plus. Ou ce nouveau moi est libre, ou il ne l'est pas. » S'il n'est pas libre, il faut bien admettre qu'il diffère en nature de l'ancien moi ; « mais alors ce n'est pas seulement la nouvelle naissance qui cesse d'être morale, c'est aussi la conversion. Le nouveau moi se convertit parce qu'il ne peut pas ne pas se convertir. » Que si néanmoins il ne se convertit pas, c'est que dans la lutte avec le moi naturel il a été « trop faible, il a succombé. » Or, « pourquoi était-il trop faible ? Ce n'est pas sa faute, il a été créé ainsi ; c'est donc la faute de Dieu... La prédestination reparaît, sous une forme particulièrement déplaisante et irrationnelle. » — « Au contraire, le nouveau moi est-il libre, alors il peut pécher ; mais s'il pèche, le voilà

[1] *De la certitude chrétienne, essai sur la théologie de Frank.* — Paris, Fischbacher, 1887. Cf. surtout p. 197-239.

[2] C'est M. H. Bois qui souligne.

qui, de *moi spirituel*, devient un *moi naturel.* » Il faudra donc qu'à son tour il soit sauvé. De quelle façon? Par simple repentance ou conversion? Mais cela est contraire à la doctrine et l'on ne saisit pour quelle cause le premier moi ne pouvait être sauvé directement lui aussi par simple repentance et conversion. Par la création d'un troisième moi? « Et si le troisième tombe? On en créera un quatrième... et ainsi de suite, usque ad consummationem sæculorum. » Et l'auteur continue plaisamment, car c'est l'esprit qui lui manque le moins : « Il y en aura qui seront sauvés à leur *sixième* moi, — assez peu sans doute. D'autres seront sauvés à leur quinzième, quelques-uns à leur centième... Et pourquoi tous les hommes ne seraient-ils pas sauvés? Le temps ici,

Le temps fait beaucoup à l'affaire.

Dieu peut créer dans un individu une série indéfinie de *moi*, jusqu'à ce que, dans le nombre, il s'en trouve un qui tourne bien. A vrai dire, comme tous les moi sont créés libres, ils pourraient tous tourner mal: cette triste réflexion rabat les espérances universalistes. »

Abandonnant l'idée de la position du *moi* spirituel, l'auteur passe à la critique de la « seconde création, » plutôt en tant que « seconde » qu'en tant que « création. » Il déclare que cette « création seconde » est condamnée, non seulement par la logique, comme il vient d'être démontré, et par la conscience naturelle, parce qu'elle rompt l'identité de la personne et qu'elle annulle la possibilité de la vie morale dans la conversion; mais encore et surtout par la conscience chrétienne elle-même, qui ne reconnaît pas dans cette théorie « le christianisme dont elle se nourrit... lequel est d'un bout à l'autre rédemption. » Le passage vaut d'être cité tout entier; c'est un modèle d'abstraction dialectique :

« S'il s'agit de créer directement en l'homme soit un nouveau moi tout entier, soit n'importe quels éléments de n'importe quelle qualité, à quoi bon le sacrifice de Jésus-Christ?... Il ne faut pas dire que c'est le moyen dont Dieu se sert pour créer. Qu'est-ce qu'une création pour l'accomplissement de laquelle Dieu a besoin de moyens? A-t-il eu besoin de moyens

pour la première création ? Lors de la première création le Fils de Dieu ne s'est pas immolé, et la création n'en a pas moins eu lieu : pourquoi le Fils de Dieu devrait-il s'immoler pour la seconde création? Un père de l'Eglise disait : « Dieu nous a créés » sans nous, mais il ne peut, ni ne veut nous sauver sans nous. » Il se trompait si la rédemption est une création. Dieu nous a créés la première fois sans nous, c'est aussi sans nous,— et sans quoi que ce soit, — qu'il nous créera la seconde. Que venez-vous donc me parler de l'incarnation, des souffrances, de la mort de Jésus-Christ ? Elles ne sont pas réellement nécessaires à mon salut. Une seule parole de Dieu, un unique *Fiat lux !* feraient tout aussi bien l'affaire, — et plus économiquement. Dès lors le christianisme n'est plus pour moi un mystère, ce n'est plus qu'une mystification. » Je ne sais si le plus mystifié dans tout ceci n'est pas plutôt le lecteur candide qui, s'attendant à une discussion sérieuse, reste stupéfait devant un raisonnement de pareille nature [1].

Plus loin, M. H. Bois, poursuivant la même méthode, applique les notions de repentir et de foi à la doctrine de la nouvelle naissance et constate, tout ensemble, leur inutilité et leur impossibilité : « Qui se repentira ? Si vous admettez la création d'un *moi* spirituel, ce moi ne peut se repentir de péchés qu'il n'a pas commis. Que si vous admettez seulement la création de quelques éléments spirituels, la repentance est tout aussi impossible. Il faut être *quelqu'un* pour se repentir. » D'ailleurs ce quelqu'un, nous venons de le voir, ne pourrait être que le moi naturel, ce qui est contraire à l'hypothèse. « Donc plus de repentance. Et, par suite, plus de foi. Car qui croirait ? Le moi naturel? C'est impossible par supposition ; un moi spirituel ? Mais il est innocent, plus que l'enfant qui vient de naître. A quelqu'un qui n'a pas péché demanderez-vous d'accepter le pardon ?... Que si Dieu voulait créer un sentiment de foi et l'introduire dans l'homme naturel, il fau-

[1] L'auteur joue évidemment ici avec les idées abstraites du moi psychologique, de l'identité personnelle, de la création, de la liberté, etc., comme un jongleur avec ses boules. Le jeu est accompli dans la perfection, il en faut convenir, mais ce n'est qu'un jeu et ce ne sont que des idées.

drait de nouveau que l'homme naturel fût capable de croire; — ce qui est contraire à l'hypothèse. Sans foi ni repentance, il n'y a pas de conversion. Une théorie de la conversion qui ne l'explique qu'en la détruisant, se détruit elle-même. »

Nous nous arrêterons ici. Nous estimons avoir suffisamment caractérisé la nature et la portée des objections de M. H. Bois. Nous ne le suivrons, non plus que Frank son adversaire, dans la discussion des textes bibliques. Ce procédé nous paraît oiseux, chacun tirant à soi, le plus sincèrement du monde, les passages qui semblent convenir, et l'interprétation des passages eux-mêmes variant avec les points de vue et les points de départ. Nous tenons d'ailleurs la Révélation pour une chose organique et spirituelle, nous ne saurions l'abaisser au rang d'un recueil de *dicta probantia*. La Bible n'est pas un code de doctrine où nous ayons à puiser des formules toutes faites; nous n'avons pas le droit de l'employer comme un avocat consultant son *Corpus juris*. Le temps est passé des *catéchismes* d'Ostervald et des *Sommes* du moyen âge où les versets comparaissent à titre de preuves. Non, les preuves bibliques sont internes et générales; elles se tirent de l'esprit même de la Révélation. L'Ecriture n'est pas une dogmatique, comme le croient quelques-uns, mais un livre d'histoire religieuse. Pleine de contradictions apparentes, semée d'antithèses, complexe comme la vie, les vérités complémentaires s'y heurtent de toutes parts; mais son ensemble, harmonieux et paisible, se dresse devant tout œil sincère comme le temple même de la vérité. Il serait puéril de se tenir à quelque fragment de l'édifice sous prétexte d'en étudier l'architecture. Celle-ci se révèle seulement au regard synthétique qui embrasse sa totalité. Nous nous réservons d'en user de la sorte tout à l'heure, et nous espérons échapper ainsi à toutes les subtilités exégétiques auxquelles nous n'avons ni le goût, ni les loisirs de nous livrer.

Quant à la théorie de la conversion qu'adopte pour lui-même et qu'expose M. H. Bois, nous avouons qu'elle est aussi sérieuse et aussi radicale qu'elle peut l'être dans un système qui supprime la nouvelle naissance et qui traite de métaphores

les expressions de Jésus et des apôtres relatives à la régénération. Son moindre défaut est d'exiger du vieil homme plus qu'il ne saurait donner. Ce qui lui manque avant tout, c'est de correspondre à quelque chose, soit dans l'homme, soit dans la révélation. Cette théorie est un pur philosophème, une abstraction, car tout devient abstrait qui s'éloigne des lois et des conditions de la vie.

En voici les données principales : « Il s'en faut, écrit M. H. Bois, que la conversion soit volatilisée dans notre théorie. Elle reste toujours un changement d'une incomparable profondeur. Naître de nouveau, c'est opérer sur soi-même et laisser opérer par Dieu en soi le changement le plus grand qui puisse s'accomplir sans détruire la personnalité. Celle-ci est reconstruite, refondue, refaite, mais elle consent à se refaire, elle concourt à se refondre, elle contribue à se reconstruire. A considérer l'homme naturel dans sa totalité, il s'agit toujours d'un changement et non d'un développement. Il ne suffit pas de prolonger la ligne suivie ; on doit la rompre. Ce n'est pas une évolution, mais une révolution, et une révolution qui porte, non sur une partie de l'être et de la vie, mais sur tout l'être et sur toute la vie, sur l'homme tout entier, une révolution, non pas superficielle, mais radicale. Car jusqu'alors c'était vers le mal que l'homme était orienté[1], maintenant c'est vers le bien. La direction est diamétralement opposée. Le moi naturel n'est donc pas éliminé et remplacé, il est redressé, corrigé, illuminé, agrandi, et surtout, c'est là le point capital, employé et consacré à un but nouveau. »

## II

Tout cela est fort net. Cette « conduction » du moi naturel, pour employer un mot dont l'auteur se sert quelque part, et qui résume assez bien le sens de ce fragment, ne manque ni de

[1] Etait-ce vraiment et uniquement vers le mal ? Et cette formule de la vie naturelle est-elle acceptable ? — Nous retrouvons ici la simplification arbitraire et conventionnelle dont M. H. Bois est coutumier. C'est un moyen facile d'obtenir des idées claires ; mais au prix de l'exactitude et de la vérité.

grandeur, ni de force. On peut se demander néanmoins si elle épuise la totalité du fait rédempteur. Rend-elle compte, par exemple, du rôle que joue la mort de Christ dans l'œuvre de la conversion ? Rend-elle compte de l'incarnation du Verbe dans le rapport où saint Paul la place avec le second Adam engendrant à Dieu une nouvelle humanité ? Va-t-elle au delà du côté purement moral de la religion ? Exprime-t-elle ce qu'il y a de profond et d'intime, c'est-à-dire d'ontologique dans la vie chrétienne ? Il y a « révolution », je le veux, mais à quoi se rattache-t-elle, sur quoi repose-t-elle, quel est son lieu d'entrée, sa prise effective et son point d'appui au sein même de l'individu ? Il est impossible de le dire. Sur quoi se fonde ce « changement » qui n'est pas un « développement, » cette rupture de la « ligne » suivie par l'ancienne individualité, ce « redressement, » cette « correction, » cette « illumination, » cet « agrandissement, » et, pour tout dire, cette « consécration à un but nouveau ? » Cela n'est point indiqué.

« La vie chrétienne n'est pas un effort vague vers la justice, dit excellemment Drummond[1], une lutte sans but, mal définie, pour une fin sans but, mal définie. La religion n'est pas une masse échevelée d'aspiration, de prière et de foi. » Nous en dirions autant de la régénération, elle est un mystère sans doute, mais l'ordre est dans ce mystère puisqu'il est un fait de vie et que la vie est toujours organique. Ce phénomène s'accomplit selon des analogies certaines, selon des lois fixes qui découlent du rapport qu'il soutient avec la vie naturelle d'une part, et de l'autre, avec la vie spirituelle. M. H. Bois n'a pas l'air de s'en apercevoir. Sa théorie manque de bases psychologiques ; elle est uniquement abstraite et résulte de quelques postulats moraux, considérés en eux-mêmes et violemment séparés de la vie qui les porte.

L'auteur cite à propos de Drummond[2] la parole de Hamilton : « L'étude des sciences naturelles détourne l'esprit des phénomènes de la liberté morale, et le rend incapable d'appré-

[1] *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, trad. franç. p. 310.

[2] *Science, théologie et religion*, Revue théologique de Montauban, juillet-septembre 1888, p. 265.

cier leur importance. » A notre tour, nous dirions volontiers à M. H. Bois : l'étude exclusive des lois de la pensée et leur exclusive application détourne l'esprit des lois de la vie, et le rend incapable d'apprécier l'importance des faits ontologiques.

« La grande faiblesse et la grande injustice de notre esprit, s'écrie M. Melchior de Vogüé [1] c'est de voir dans la contradiction un signe d'erreur. Aussi bien la loi fondamentale de l'univers est une : dans le monde moral, comme dans le monde physique la vie n'est que le résultat d'une lutte intime et perpétuelle entre des éléments qui cherchent leur équilibre. Dans le corps, cette lutte s'appelle le choc des forces contraires, dans les idées, elle s'appelle la contradiction apparente des vérités, vérités dont nous n'apercevons pas la racine commune, parce qu'elle est trop haut. »

Avant lui, et sur un sujet qui nous ramène au nôtre, Vinet avait écrit [2] : « Le christianisme qui est une doctrine de conciliation, puisqu'il est une doctrine de vérité, a dû signaler dans le monde, dans la vie, et dans le cœur humain, autant de contrastes qu'il en a aplani. On peut obtenir une espèce d'unité, et on l'a tenté mille fois, en faisant disparaître un des termes du rapport ; le combat cesse alors faute de combattants ; l'Evangile, sans balancer, met en présence les vérités contradictoires, et les concilie en les absorbant dans une plus haute vérité. »

Dans le domaine théorique, n'est-ce pas vers cette simplicité obtenue par simplification artificielle que tend M. H. Bois ? N'est-ce pas à ces antithèses, à ces « vérités contradictoires » de la pensée chrétienne qu'il se heurte, et qu'il cherche à échapper ? Comme tendance générale, il oublie que les corps sont pleins, que tout être a deux faces et que l'intelligence, réduite au procédé discursif, disjoint nécessairement et trop souvent oppose ce que la vie réunit ; il oublie qu'affirmer au nom de la logique, même la plus impeccable, n'est pas encore prouver et qu'il s'agit avant tout de mettre ses affirmations d'accord avec les faits ; il oublie les exigences du savoir

[1] *Souvenirs et visions*, p. 209.

[2] *Semeur*, tome XII, p. 298.

moderne et la transformation que l'étude de la réalité opère dans la conduite de la pensée. Au cas particulier, son erreur consiste à vouloir ramener un fait complexe à un fait simple, d'arrêter la régénération à la conversion et de méconnaître que, si l'homme se convertit, c'est Dieu qui régénère. Pour n'avoir considéré dans l'homme que la liberté morale, et l'intégrité individuelle, il fait tort à d'autres besoins de la nature humaine, non moins qu'au caractère le plus profond de l'œuvre rédemptrice et place aux origines de la vie chrétienne une formule théologique également incapable de rien produire et de rien expliquer.

Car M. Frank a raison contre M. H. Bois; non dans la forme sans doute, mais dans le fond. Nous avouons que le terme de « seconde création, » appliqué à la régénération chrétienne, laisse à désirer comme exactitude, et que la position ou l'existence d'un « moi spirituel » à côté du « moi naturel » n'est pas heureuse et satisfait mal l'esprit. La vérité est qu'il y a une différence fondamentale, essentielle entre l'homme naturel et le chrétien. Nous ignorons si elle est de nature ou de degré seulement, parce que nous ignorons à quelle hauteur il faut prendre ces mots et quelle acception exacte il convient de leur donner[1]. Ce que nous voulons dire, c'est que le chrétien diffère de l'homme naturel, comme un vivant diffère d'un mort, ou pour parler d'une manière plus scientifique, comme l'embryon fécondé diffère de l'ovule resté stérile. Car la nouvelle naissance est essentiellement une naissance, et la régénération, essentiellement une génération.

C'est pour ne l'avoir pas compris que M. Frank emploie le terme de création, là où il fallait employer celui d'engendrement, et que M. H. Bois se sert d'une argumentation abstraite

[1] Dans le fait, tout l'univers étant de Dieu, il ne saurait y avoir, au sein de cet univers, ni deux, ni plusieurs natures. Et, strictement parlant, le monde qui est une création, c'est-à-dire qui est issu de Dieu par un acte de sa volonté, ne se distingue de la volonté divine (c'est-à-dire de Dieu lui-même qui est volonté, s'il est personnalité) que parce qu'il en est une réalisation objective, concrète et limitée. On voit que, menée jusqu'à son point extrême, la discussion tombe parce que les idées qui la portent s'évanouissent.

et purement dialectique. Il oppose quantité fixe à quantité fixe, là où est le devenir et la virtualité même. Il enferme le sujet dont il traite entre les alternatives d'un dilemne, il s'écrie : « tertium non datur ! » et ne s'aperçoit pas qu'il n'a que des mots, que la réalité lui échappe, qu'elle est ailleurs, pleine, vivante et féconde. Car la réalité se laisse rarement étreindre par la logique. Il y a toujours un tiers parti. Traiter les êtres comme des formules d'algèbre ou comme des figures de géométrie est le fait d'un intellectualisme singulièrement présomptueux.

Or le tiers parti dans le problème qui nous occupe est fourni par la nature même de la régénération, qui est un phénomène de biologie spirituelle. Le tort de M. H. Bois est de la considérer en philosophe et non pas en savant, du point de vue d'une idée morte et non du point de vue d'un fait vivant. S'il est vrai que la théologie dans son ensemble peut être appelée une philosophie chrétienne, il ne l'est pas moins que certaines branches de théologie spéciale ressortissent à des sciences spéciales. Si hardi que cela paraisse, nous estimons que l'étude de la régénération chrétienne ressortit aux sciences biologiques et spécialement embryologiques. Nous inclinons à croire que là seulement on trouvera les analogies indispensables à sa compréhension, ou plutôt, les symboles et les prototypes dont elle est la fin dernière et le suprême accomplissement.

## III

Sans suivre plus avant un parallélisme dont la démonstration revient à de mieux informés, nous voudrions esquisser à grands traits la doctrine de la régénération telle qu'elle nous paraît devoir être comprise.

Faisons une hypothèse, non pas gratuite, non pas arbitraire, mais conforme, tout ensemble, aux données de l'anthropologie moderne et à l'enseignement scripturaire. Supposons que le *moi* humain, par suite du péché autant que par sa nature propre, soit plutôt un fragment confus d'humanité vivante qu'un tout immuable et défini, plutôt un point de départ qu'un point

d'arrivée, plutôt un commencement qu'un terme; supposons qu'il ne soit ni si simple, ni si indivisible que Platon nous avait persuadé, mais au contraire organique et complexe infiniment; plus solidaire qu'individuel, composé de parts inégales de conscience et d'inconscience, de détermination et de liberté; un *moi* en formation plutôt qu'un *moi* formé, un être devenant plutôt qu'un être devenu, pour tout dire, une aptitude, une possibilité, dont la réalisation, incessament relative, loin d'être un fait accompli, serait la tâche de l'individu et le but même de l'existence.

Cette hypothèse, à laquelle viennent aboutir toutes les analogies de la science et que confirment les découvertes les plus certaines de la physiologie contemporaine [1], nous éloigne considérablement de la conception psychologique d'où part M. H. Bois, lequel se rattache, ou semble se rattacher, à l'ancienne psychologie universitaire.

Supposons encore que cette aptitude à la personnalité, par sa nature propre et surtout par suite du péché, ne parvienne jamais à son effective réalisation; supposons que l'homme manque des énergies de vie morale qu'il faudrait pour atteindre au type idéal de son humanité, qu'incessamment sollicité par des passions diverses, il laisse tour à tour à des facultés contraires le soin de diriger sa conduite, que dominé par ses convoitises il ne réussisse jamais à les dominer, qu'étant ainsi l'arène où s'entre-déchirent les forces vives de son être [2], sa vie se passe dans un long soupir et dans un vain effort vers une destinée meilleure — or cela est attesté par le témoignage des

[1] Voyez-en une exposition très bien informée, très sobre, mais écrasante pour l'ancienne psychologie, dans la *Revue scientifique*, 31 août 1889: *L'activité inconsciente de l'esprit*, par Jules Héricourt. — Nous en détachons le passage suivant: « La vaste synthèse des perceptions qui constitue la conscience personnelle est loin de comprendre la totalité des éléments psychiques en activité. Au-dessous ou à côté des phénomènes que nous connaissons, dont nous suivons l'enchaînement logique et qui nous apparaissent proprement comme le moi sentant, agissant et pensant, s'accomplissent d'autres opérations de même nature c'est-à-dire intelligentes, que nous ne connaissons que par leurs résultats. »

[2] Cp. Jacques IV, 1.

siècles ; — supposons que dans cet état, qui est l'état naturel, l'homme ait besoin pour se parfaire et se constituer en personnalité indépendante, de recevoir un principe de vie nouvelle, le pénétrant et le vivifiant de la même façon que le sperme pénètre et vivifie l'ovule infécond : l'importance et le rôle de l'incarnation du Christ s'imposent désormais et se légitiment comme un élément nécessaire de la régénération chrétienne, et le raisonnement de M. H. Bois subit un second échec. A moins qu'il ne lui plaise d'appliquer également sa dialectique — ce qu'il pourrait aussi bien faire — à la dualité des natures dans la personne de Jésus, et qu'il ne prouve par de fort bonnes raisons leur irréductible contradiction ; — auquel cas nous nous garderons de le suivre [1].

Supposons ensuite que ce principe de vie divine, naturalisé humain dans la personne humaine de Christ, et devenu principe spirituel de personnalité spirituelle, rencontre au sein de l'organisme où il est jeté, c'est-à-dire au sein de l'individualité psychique, une résistance à vaincre, soit qu'il se heurte contre le péché, soit qu'incapable de se servir de la nature humaine telle qu'il la trouve, il lui porte une atteinte mortelle et ne la sanctifie qu'en la transformant ; supposons que, semblable au germe vivant d'une graine, lequel ne croît et ne se développe qu'en s'assimilant toutes les matières contenues dans la graine, ce germe spirituel ne croisse et ne se développe lui aussi qu'en absorbant les facultés naturelles de l'homme, en les faisant passer dans sa propre substance, c'est-à-dire en faisant mourir le vieil homme pour le reconstruire sur un type nouveau à la ressemblance de Christ son modèle : le raisonnement de M. H. Bois subit un troisième échec, car la mort de Christ, qu'il avait déclarée superflue dans l'hypothèse que nous présentons, appa-

[1] M. H. Bois, qui s'est occupé dernièrement de ce problème, l'a résolu dans le sens orthodoxe. C'est une inconséquence à ses prémisses et à sa méthode dont nous sommes loin de le blâmer, mais c'est une inconséquence. Car si la logique s'oppose péremptoirement à la dualité des natures dans la personne du croyant, il est clair que la même logique s'opposera, non moins péremptoirement, à la dualité des natures dans la personne du Christ. C'est ici, et nulle part ailleurs, qu'il fallait placer la discussion des *moi* et répondre par la négative.

raît au contraire comme le facteur initial de cette œuvre de dépouillement et de sacrifice à laquelle chaque croyant participe à son tour.

Supposons enfin que, semblable à l'ovule dont l'aptitude à la fécondation exige un état de développement physiologique avant lequel il n'est pas encore mûr ou passé lequel il s'atrophie et dégénère, l'âme humaine également exige pour être régénérée un certain état de moralité en dehors duquel elle serait inapte à recevoir le Saint-Esprit ; supposons que ces conditions de vie morale soient celles d'une conscience avide de sainteté, troublée par le sentiment de ses fautes, qu'inquiètent peut-être le spectacle du monde et le sens de la destinée: le raisonnement de M. H. Bois subit un dernier échec, car, quoi qu'il en ait dit, la repentance et la conversion ne sont point exclues par notre théorie de la régénération, et la vie morale continue d'être à la racine du fait rédempteur.

On le voit, ces hypothèses dérivent organiquement l'une de l'autre et sont portées par une même conception fondamentale. Elles nous paraissent conformes aux données physiologiques de la science actuelle, non moins qu'aux constatations psychologiques et morales de tous les siècles. Nous trompons-nous beaucoup en pensant que, conformes à l'expérience de la sanctification chrétienne, elles le sont encore à l'esprit de Celui qui trouvait dans les analogies de la nature la raison profonde et l'explication de son œuvre, qui enseignait par des paraboles et se comparait lui-même au grain de blé qui doit mourir sous terre avant de porter du fruit ?

## IV

Si maintenant nous laissons de côté les inductions des sciences biologiques pour interroger la Révélation, elle nous répondra tout d'abord en affirmant un fait capital, auquel viennent aboutir et d'où procèdent toutes les doctrines chrétiennes : celui de la paternité de Dieu en Jésus-Christ. Vaguement pressentie par le peuple de la Promesse, mystérieusement annoncée par ses prophètes, la paternité divine est mise en pleine lu-

mière dans les Evangiles dont elle constitue la révélation fondamentale. La bonne nouvelle, la nouvelle par excellence, celle qui implique et qui prime toutes les autres, c'est que Dieu nous est Père et que nous lui sommes enfants. Confiée à Jésus-Christ, parce que lui seul, Fils de Dieu et Fils de l'homme, réalisait en soi la filiation divine et pouvait en témoigner sans mentir, cette nouvelle fait la substance de son enseignement. Explicite ou sous-entendue, elle est partout présente et se retrouve partout comme la raison même de son ministère et de sa vie, de son œuvre et de sa personne. Depuis qu'enseignant ses disciples à prier il leur apprenait à dire « Notre Père qui es aux cieux, » jusqu'à la parole qu'il adressait, au jour de sa résurrection, à Marie de Magdala : « Va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, » Jésus n'a pas cessé d'annoncer aux hommes que Dieu veut être leur Père et de leur représenter que le but de sa mission rédemptrice est de rendre cette paternité possible, efficace et réelle.

Cette grande notion, réalisée pour la première fois dans l'Eglise de la Pentecôte, est reprise par les apôtres et fait le fond de leur témoignage, comme elle faisait le fond du témoignage de Jésus. On en retrouve chez Paul, chez Pierre, chez Jean, chez Jacques, chez l'auteur de l'épître aux Hébreux l'incessante et commune expression.

Nous n'insistons pas. La paternité de Dieu manifestée en Jésus-Christ, « afin qu'il fût le premier-né entre plusieurs frères, » trop longtemps tenue dans l'ombre, nous semble désormais définitivement acquise à la théologie. Il nous reste à examiner la conception que le Christ et les apôtres s'en sont formée et la manière dont ils en ont rendu compte. Nous avouerons ici le sentiment de profonde surprise qui nous a rempli lorsque, pour la première fois, notre attention fut attirée sur ce point. Nous savions certes que l'Evangile est la « sagesse de Dieu, » mais nous avons été confondu d'admiration de le trouver plus sage encore que nous n'avions su le voir jusque-là, plus sage et plus simple que ne se figure la majorité des chrétiens. L'Evangile, en effet, ne se borne pas à dire que Dieu est notre Père et que nous sommes ses enfants ; il ne se contente pas d'affir-

mer la paternité de Dieu et la filiation divine des croyants, il en explique encore le mode et la nature. Il n'en met pas l'origine dans une affection du sentiment; il n'en fait pas consister l'essence dans l'argumentation intellectuelle ou la certitude logique, ni dans l'accord semi-pélagien des volontés humaines et divines que préconise M. H. Bois; l'Evangile ne nous dit pas : « Dieu est ton Père, reconnais-le et agis en conséquence, » car il sait bien qu'un raisonnement ne change pas une vie; il ne dit pas : « Dieu t'aime comme un père aime son enfant, réponds à son amour et que tes œuvres prouvent ta reconnaissance, » car il sait bien que l'amour ne se commande pas et que la reconnaissance est un levier trop faible ; il ne dit pas non plus : « te convertir, c'est opérer sur toi-même et laisser opérer par Dieu en toi le changement le plus grand qui puisse s'accomplir sans détruire ta personnalité, » car il sait bien que toute opération de cette sorte serait une œuvre impossible ou bâtarde.

Non, l'Evangile abandonne toutes les théories d'amélioration, de correction et de redressement qui ont eu cours si longtemps et qui ont encore si souvent cours dans nos églises ; il va droit au fait, le saisit dans son essence intime et prononce la parole la plus étonnante, la plus hardie et la plus conforme à la nature humaine qui ait été prononcée : « Il faut que vous naissiez de nouveau. » Il dit : Dieu est devenu ton Père en Jésus-Christ et t'offre en Lui le pouvoir de devenir son enfant, et, comme tout enfant devient à son père par la naissance, de même il faut que tu deviennes enfant de Dieu par la naissance.

L'Evangile qui est une vie, avait à se faire comprendre comme un fait de vie, c'est pourquoi il se sert des termes biologiques correspondant le plus exactement à sa nature : engendrement, régénération, nouvelle naissance. L'Evangile est une vie, soumis comme tel à la loi de toute vie qui est la transmission vivante, il écarte les hypothèses de génération spontanée et proclame, d'accord avec la science et toute la nature : « Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit. » Sans hésitation, sans tâtonnement, du premier coup, par la seule force de son génie, et parce que, descendant jusqu'au fond des choses, il y rencontre la vérité, l'Evangile formule la

règle biogénétique laborieusement établie par la science moderne. Lorsqu'on y songe, cela est véritablement merveilleux !

D'autant plus merveilleux que l'Evangile ne se contente pas de statuer à sa base la régénération par voie de nouvelle naissance, ni d'en énoncer les conditions ; il en indique encore la norme, les moyens et le terme. Ce n'est pas au hasard qu'il faut naître de nouveau ; l'existence de ce germe spirituel au sein de l'ancienne individualité, n'est pas chose arbitraire ou magique. Le nouvel homme est « engendré de Dieu. » Il ne sort pas tout fait des mains divines, ce n'est pas un produit manufacturé, une création de toutes pièces : c'est un être en puissance, un « petit enfant, » qui grandit et se développe par le jeu d'énergies spontanées, comme tout organisme vivant, mais d'après un type immuable qui est Christ : « Jusqu'à ce que Christ soit formé en vous » dit l'apôtre, et il commande de revêtir le « nouvel homme qui se renouvelle par la connaissance à l'image de Celui qui l'a créé. » Et la fin de tout ceci, le dernier mot de l'Evangile, c'est « la pleine stature de Christ, » la conformité parfaite au prototype de la vie nouvelle : « Ceux qu'il avait préconnus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, » car, « lorsque Christ paraîtra vous lui serez rendus semblables, parce que vous le verrez tel qu'il est. »

Nous pourrions multiplier les citations, discuter les textes [1]. Nous avons dit plus haut pourquoi nous nous en abstenons. La scolastique seule pouvait prétendre appuyer ses dogmes, « formés du point de vue de quelque philosophie, » sur des passages isolés de leur contexte, mais dont l'autorité était garantie par la dictée littérale du Saint-Esprit. La vraie théologie marche sur un autre chemin. Elle s'inspire de l'esprit même de la Révélation, pose ses fondements sur le sien, tire ses matériaux de la substance des faits rédempteurs et construit son édifice selon le plan de l'Evangile. Elle ne veut d'autres preu-

[1] Ils sont d'ailleurs dans toutes les mémoires. On demanderait seulement au lecteur assez de hardiesse pour s'affranchir de l'interprétation traditionnelle qu'une dogmatique séculaire leur inflige et pour oser les rendre à leur sens primitif et naturel.

ves que celles de l'Evangile lui-même: l'évidence, c'est-à-dire le rapport organique des doctrines entre elles et l'accord des doctrines avec la nature des choses.

Nous mettant à ce point de vue, nous résumerons ce que nous venons d'exposer tout à l'heure en disant: que le Fils de l'Homme, en qui s'est réalisée pour la première fois la paternité divine d'une manière effective, est aussi le premier qui la dévoile et qui l'affirme; que, pour la faire connaître et pour la présenter d'une manière à la fois concrète et conforme à sa nature, il part du fait correspondant et qu'il affirme la filiation divine par voie de nouvelle naissance; que les apôtres après avoir expérimenté cette nouvelle naissance au jour de la Pentecôte, la présentent à l'Eglise primitive comme un engendrement divin dont la source est en Christ, le Verbe créateur; comme une vie nouvelle dont le type est en Christ, Fils de l'Homme, et dont l'achèvement est la conformité à Christ, Fils de Dieu.

On nous représentera, sans doute, le caractère métaphorique des expressions scripturaires; on nous dira que ces ont des images employées par les apôtres, par Jésus-Christ lui-même, afin de rendre plus plastique une grande idée morale, des paraboles analogues à toutes les autres, dont il faut prendre l'esprit et laisser la lettre.

Mais d'abord, sur quoi repose la parabole, sinon sur l'identité de la loi dans la diversité des phénomèmes? Lorsque Jésus se compare au grain de blé qui doit mourir pour porter du fruit, que fait-il autre chose, sinon d'exprimer d'une façon concrète et frappante la loi suprême de l'univers moral qui régit également l'univers physique? — Mais, lorsque, au lieu de prendre son point de comparaison dans un ordre de choses étranger à la vie humaine, il le prend en l'homme lui-même, que devient alors la comparaison? Lorsque les phénomènes mis en parallèle, loin de s'accomplir sur des lignes différentes, s'accomplissent au contraire sur le prolongement d'une seule et même ligne, que devient alors la parabole? Elle tombe et laisse place au fait directement observé.

Il y a une grande distance entre les images tirées de la nature

en général, ou de l'ordre social, et les images tirées de la nature propre de l'homme. Les unes sont nécessairement des symboles, les autres ne peuvent être que l'expression même de la réalité ; les unes expriment une vérité qui s'applique à l'homme, les autres, une vérité qui lui est essentielle. Nous n'avons plus le droit de traiter ces dernières de métaphores ; il les faut prendre au mot et à la lettre, comme des formules scientifiques. Or tel est précisément le langage du Maître et des premiers disciples lorsqu'ils parlent de la régénération. Les termes biologiques dont ils se servent cessent en quelque sorte d'être des termes de comparaison pour devenir des termes d'identité ; non point, il est vrai, d'identité absolue, car la vie naturelle ne saurait jamais être que l'ombre et la figure de la vie spirituelle, mais de cette identité analogique qui résulte de la répétition du même phénomène, selon les mêmes lois, au sein du même sujet, dans des sphères distinctes, mais intimement unies.

Si l'on nous objecte la rareté relative, dans le Nouveau Testament, des termes biologiques dont nous nous prévalons, la présence d'autres termes en plus grand nombre qu'il faudrait également prendre en considération ; si l'on nous reproche d'opérer sur une base trop étroite, nous répondrons que les paroles ne se comptent pas seulement mais qu'elles se pèsent. Et pour les peser à leur juste poids, il importe de se souvenir, d'une part, que les écrivains sacrés sont obligés d'insister beaucoup et de s'étendre largement sur les conditions préalables de la régénération, je veux dire sur l'*œuvre de Christ pour nous*, avant d'en arriver à *la personne de Christ en nous*, terme et but de la rédemption ; — et de l'autre, que le Nouveau Testament est un livre religieux avant d'être un livre théologique. Il s'ensuit que la conception de la régénération, telle que nous venons de la dégager, n'y peut tenir qu'une place restreinte, car, bien que pratique dans une certaine mesure, elle est d'une portée surtout théorique et rend compte à la pensée d'un fait de vie, plutôt qu'elle ne sollicite la volonté et qu'elle ne parle au cœur. Cachée sous la multitude des détails secondaires, elle n'en reste pas moins une des grandes idées directrices qui président à la genèse et à la compréhension de la

réalité chrétienne. Elle joue dans l'organisme de l'être spirituel le même rôle que jouent dans l'organisme de l'être physique les quelques lois fondamentales qui règlent ses fonctions et en dehors de la connaissance desquelles toute science est impossible ou stérile.

V

A la lumière de cette conception, se rattachant elle-même à l'ensemble plus vaste des conceptions analogues, l'Evangile entier s'éclaire d'un nouveau jour. Nous avons indiqué déjà le rapport étroit qui s'établit entre l'incarnation de Christ, sa mort et la régénération du fidèle. Un rapport identique s'accentue entre la personne du Christ et l'existence de l'Eglise. La notion de celle-ci, plus conforme aux enseignements apostoliques, se précise et s'approfondit. En devenant plus réaliste, elle devient plus scripturaire et répond plus complètement aux impérieuses exigences de la mystique chrétienne. Le simplisme individualiste, si contraire aux grandes indications de la nature et de la Bible et qui fut trop longtemps la faiblesse et l'erreur de la Réforme calviniste, est définitivement surmonté. L'idée d'espèce reprend ses droits et sa valeur jusque dans le domaine spirituel. Jésus se dresse au centre de l'histoire comme le premier homme se dressait à ses commencements : les mêmes relations l'unissent au croyant qui unissent chacun de nous au fondateur de la race. Comme le premier Adam engendre à son image l'ancienne humanité, le second Adam engendre à sa ressemblance une humanité nouvelle. Le royaume des cieux cesse d'être avant tout une prédication morale pour devenir un fait ontologique. La vérité ne se propose plus uniquement aux intelligences, elle vit au sein des êtres qui l'incarnent. Il y a désormais dans le monde deux hommes, deux races nettement séparées par leurs origines et leurs tendances, dont la lutte, constituant le drame religieux de l'univers, rentre dans le cadre général de la lutte pour l'existence et demeure soumise à ses conditions.

Tout prend corps dans la théorie du christianisme franchement accepté comme une vie, nous voulons dire comme *la*

*vie d'un être qui est*. La théologie descend enfin des sommets glacés de l'abstraction dialectique ou de l'à priori pur, et se plonge dans la chaude et vivante réalité. Elle abandonne le jeu frivole des formules d'école tirées de « quelque philosophie, » ou celui des textes, décrétés infaillibles, mais que chacun sollicite à sa guise, pour se livrer à l'observation sérieuse des faits.

Issue de la conscience intime du régénéré, la pensée religieuse trouve dans l'expérience chrétienne spécifique, non peut-être le contenu objectif de la doctrine, — il reste la part de la Révélation, — mais le seul principe autorisé de sa certitude et les linéaments de son système. Et, à l'heure même où les sciences expérimentales rassemblent leurs efforts pour l'exclure du milieu d'elles et récuser sa compétence, la théologie, mise en possession de la méthode commune à toutes les sciences, échappe à leur prise et fonde sa légitimité en statuant à sa base une expérience dont elle a seule le privilège et dont elle ne veut être que le témoignage scientifique.

---

# RÉPONSE A M. H. BOIS

PAR

G. FROMMEL

---

M. H. Bois, en nous réitérant le témoignage d'une amitié que nous acceptons avec reconnaissance et que nous lui rendons cordialement, fait à l'article que nous avons consacré à sa *Leçon d'ouverture* [1] l'honneur d'une réponse [2]. Nous l'en remercions vivement, quoique l'allure et le ton de sa réplique ne laisse pas que de nous embarrasser un peu. Sa méthode est celle que nous avons caractérisée déjà : une dialectique impeccable, aiguë, spirituelle, merveilleusement habile à l'exposition des idées logiques. Il a certainement eu les rieurs de son côté, tant sa critique est séduisante et facile ; nous y avons pris nous-même un singulier plaisir.

Mais M. H. Bois n'est pas seulement ingénieux et gai, il est encore clair, précis et perspicace. Nous lui savons gré d'avoir mis à jour nos incertitudes, nos inconséquences, oui, même nos contradictions, lesquelles nous avouons et reconnaissons de grand cœur. S'ensuit-il que nous nous tenions pour battu ? Parce que, dans une première étude, nous avons nié la possibilité d'une philosophie chrétienne au sens où l'entend M. E. Naville, et que, dans une seconde étude, nous accordons la légitimité de la philosophie chrétienne au sens où la prend M. H. Bois, s'ensuit-il que nous nous soyons contredit ? Parce

[1] Septembre 1889.

[2] Voir la livraison de mars 1890.

que, au cours d'une même étude, nous employons le mot *méthode* dans deux acceptions différentes, — ce qui est d'ailleurs une distraction impardonnable de notre part, — en résulte-t-il une inconséquence dans notre pensée ? Nous ne le croyons pas. Signaler les incohérences de ce genre, c'est rendre un service précieux dont nous sommes tout particulièrement reconnaissant à M. H. Bois ; les éviter serait une chose excellente ; y attacher une autre importance qu'une importance formelle, c'est un enfantillage.

La contradiction dans les mots n'implique pas nécessairement la contradiction dans les idées ; et la contradiction dans les idées elles-mêmes n'indique pas toujours l'erreur, mais parfois seulement l'existence de deux contre-vérités qui n'attendent pour se rejoindre qu'une vérité plus haute.

Ceci, une fois admis et constaté, nous dispensera de suivre M. H. Bois dans toute la série de ses objections. Le lecteur attentif jugera par lui-même de la valeur des arguments qui se fondent sur des contradictions formelles ou qui se servent de notre silence pour nous faire dire ce qu'effectivement nous n'avons pas dit. Nous ne répondrons donc pas maintenant à M. H. Bois ; nous espérons le faire plus tard, non par une discussion toujours stérile et facilement irritante, mais par une exposition thétique et plus complète d'une conception que nous persistons à croire vraie. Il est cependant quelques points au sujet desquels nous devons au lecteur l'explication de notre pensée, la réfutation de celle de notre critique, et d'autres, à l'égard desquels nous devons à ce dernier lui-même l'aveu de notre erreur. Nous serons aussi bref que possible.

M. H. Bois conteste la valeur ou l'opportunité de l'introduction historique par laquelle nous avons amené la discussion des rapports de la théologie et de la philosophie ; il estime d'ailleurs que la légitimité d'un mouvement d'idées ne découle pas nécessairement de son existence (p. 100). A cela nous n'avons rien à dire, sinon qu'il y a un développement dans l'histoire à contre-sens duquel il est téméraire d'aller, et qu'on se prive de toute influence sur une époque dont on méconnaît les besoins. Notre entrée en matière n'avait pas d'autre but que

d'esquisser la tendance théologique où nous sommes engagés et les besoins de l'Eglise actuelle.

Ce faisant, M. H. Bois nous accuse de revenir au moyen âge. Parce que nous avons présenté la nature et la grâce comme des quantités distinctes et même opposées à certains égards, il s'imagine que nous préconisons l'ascétisme monacal. C'est là tout au moins un jugement précipité. A ceux qui ne s'en seraient pas aperçus tout de suite, nous espérons que les pages précédentes, dont le sujet est justement la naturalisation de la grâce au sein du croyant, l'auront suffisamment démontré. Certes, il y a un ascétisme dans la vie chrétienne, et malheur à ceux qui identifierait tellement la nature et la grâce qu'ils feraient évanouir cet ascétisme : ils auraient du même coup volatilisé la vie chrétienne. Mais ce n'est pas l'ascèse ontologique et dualiste de l'Eglise romaine que nous retenons, c'est celle du Christ lui-même qui, étant mort au péché, nous a donné l'ordre et le pouvoir d'y mourir à notre tour.

M. H. Bois s'étonne de ce qu'opposant ainsi la nature et la grâce, nous osons parler encore de « justifier la foi devant la raison. » Cet étonnement nous étonne. Car enfin, le croyant, pour être devenu croyant, ne cesse pas de penser et la première question à laquelle il devra répondre sera : Quelle raison ai-je de croire et pour quelle raison ma pensée de croyant ne correspond-elle plus à ma pensée d'incroyant? Et, n'en déplaise à M. H. Bois, il justifiera sa foi devant la raison en attribuant une cause à cet effet et en disant : Parce que je suis devenu en Christ « une nouvelle création » et que cette nouveauté de vie me conduit à de nouvelles expériences, inconnues et parfois contradictoires aux expériences de la vie naturelle. Si M. H. Bois trouve qu'en raisonnant ainsi nous nous mettons en contradiction avec nous-même, c'est parce qu'il commet, lui, une confusion qui lui est familière en identifiant la raison avec la philosophie, c'est-à-dire la philosophie comme méthode avec la philosophie comme discipline. En faut-il une preuve? Commentant notre assertion : « justifier la foi devant la raison », il substitue au mot « raison » le mot

« philosophie » (p. 103), et ne s'aperçoit point que, par cette substitution, il a tout ensemble trahi notre pensée et dévoilé son erreur.

M. H. Bois nous fait tomber dans une autre contradiction. Il approuve le point de départ subjectif que nous donnons à la pensée philosophique : « Quoiqu'on en ait, la pensée, pour prendre possession de l'univers, doit s'appuyer sur une certitude originelle, et cette certitude ne saurait provenir que d'une expérience subjective ; » puis, citant un passage tiré de notre précédente étude [1], où, dit-il, nous parlons de la philosophie comme « fondée sur l'expérience universelle de l'humahité, » laquelle expérience lui donne sa « valeur probante générale, » — il conclut à la contradiction (p. 105). M. H. Bois, de nouveau, a été trop pressé. S'il en avait pris la peine, il aurait vu que cette seconde citation ne va pas à contre-fin de la première, qu'elle a dans le contexte une tout autre signification et qu'en parlant de « l'expérience universelle de l'humanité, » nous entendions une expérience assez largement humaine pour que tout homme, par le seul fait de son humanité et en dehors de la régénération chrétienne, pût en contrôler *subjectivement* la certitude.

M. H. Bois continue en nous raillant avec beaucoup d'esprit de la dualité que nous établissons entre la certitude naturelle et la certitude chrétienne spécifique (p. 103). On ne saurait mieux plaisanter sur un plus grave sujet. Nous lui répondrons plus sérieusement en lui demandant ce qu'est donc la vie chrétienne, sinon l'expérience journalière de la lutte redoutable que se livrent entre elles, dans le monde et dans l'âme du fidèle, deux puissances opposées, dont l'une mène à la mort par l'asservissement au mal, et l'autre à la vie par la délivrance du péché? L'apôtre est-il dans le vrai, oui ou non, lorsqu'il résume l'expérience de l'humanité naturelle dans cette parole : « Je ne fais pas le bien que je voudrais faire ; mais je fais le mal que je ne voudrais pas faire ; je suis captif sous la loi du péché qui domine dans mes membres. » Est-il dans le vrai, oui ou non, lorsqu'il résume l'expérience de l'hu-

[1] Voir *Philosophie et religion*, livraison de janvier 1888, p. 10.

manité chrétienne dans cette autre parole : « Je rends grâce à Dieu par Jésus-Christ, notre Seigneur!... Il n'y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ... parce que la loi de l'esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort? »

Et l'on voudrait qu'un changement semblable, qu'un changement qui va jusqu'aux sources de la vie et aux racines de l'être restât sans influence sur la pensée ? Et l'on voudrait que deux expériences si contraires, de réalités diamétralement contradictoires, ne produisent pas deux certitudes intellectuelles différentes? Il faudrait oser dire d'abord que la pensée ne dépend pas de la vie ; il faudrait effacer ensuite cette autre parole de l'apôtre : « Si donc quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle création; les choses vieilles sont passées, voici toutes choses sont devenues nouvelles. » Pour nous, nous nous tenons à cette parole, non seulement comme à un état de fait pour le croyant, mais comme à l'attitude normale du penseur chrétien.

M. H. Bois, s'imaginant peut-être se mettre à notre point de vue, demande comment ce dernier pourra être tour à tour théiste en théologie et matérialiste ou athée en philosophie (p. 103). Nous répondrons hardiment qu'il ne le pourra pas, car on ne cesse pas à volonté d'être chrétien. Ce qu'il pourra, toutefois, c'est de comprendre les raisons pour lesquelles un homme se forme une conception matérialiste ou athée de l'univers; ce qu'il pourra, c'est de comprendre la légitimité relative de ces raisons, en même temps que l'impossibilité où se trouve cet homme, s'il veut rester d'accord avec lui-même et fidèle aux certitudes expérimentales qui lui sont propres, d'arriver à une conception chrétienne de l'univers. « L'homme spirituel n'est jugé par personne, » sinon par ses pairs, c'est là son privilège; mais « il juge de toutes choses, » et c'est encore son privilège.

Certes, M. H. Bois a raison d'affirmer « qu'en droit, la philosophie de tout le monde devrait être la chrétienne », et cela parce qu'en droit tout le monde devrait être chrétien. Mais il faut reconnaître que ce droit n'est pas un fait, et qu'il y a d'ail-

leurs dans la vie naturelle une logique interne et un organisme assez solide pour permettre d'en former une représentation philosophique, même en dehors de toute donnée chrétienne.

Parmi les critiques sérieuses que nous présente M. H. Bois, la plus sensible pour nous est celle qu'il nous fait d'escamoter l'ordre moral. « Ce qu'il y a au fond de ces diverses assertions, dit-il, c'est un oubli étonnant du monde moral (p. 103). » Ceci est une véritable injustice à l'égard de notre pensée, une précipitation de jugement tout à fait inexcusable. Le silence est-il nécessairement de l'oubli? Surtout lorsqu'il est commandé par le caractère même du sujet dont on traite! Notre but n'était pas de parler des éléments moraux qui conduisent à la conversion, mais des éléments de vie nouvelle qui en résultent; notre intention n'était pas de signaler les analogies de la conscience naturelle et de la conscience chrétienne, mais les divergences apportées par le fait de la régénération entre la conscience naturelle et la conscience chrétienne. Ce dessein excluait entièrement les considérations morales qu'on nous reproche d'omettre. M. H. Bois s'en est-il douté?...

De cette première injustice en découlait tout aussitôt une seconde que M. H. Bois commet avec la même précipitation. Il oppose notre apologétique à celle des Pascal, des Vinet, des Néander, des Secrétan (p. 118), c'est-à-dire à celle de nos propres maîtres! En vérité, voilà qui passe notre imagination! Nous prions instamment M. H. Bois de bien vouloir relire les auteurs qu'il cite, en particulier Pascal et Vinet, et nous nous tenons pour assuré qu'il découvrira chez eux toutes les données premières de la thèse que nous développons.

Ce qui nous distingue en effet de ces apologètes, ce n'est pas de proposer une apologétique nouvelle du christianisme, mais d'appuyer, et d'appuyer occasionnellement, en raison même du sujet que nous traitions, sur l'une des faces de l'apologétique. Car, si M. H. Bois l'ignore, nous lui apprendrons que toute apologétique est double : elle consiste, d'une part, à prévenir les âmes en faveur de l'Evangile, à le leur présenter comme l'apaisement de leurs plus nobles besoins et la

réponse à leurs meilleures aspirations; et, de l'autre, à défendre ce même Evangile une fois acquis contre les attaques de la science incrédule ou de la philosophie profane. Pascal, Vinet, Néander, Secrétan ont surtout pratiqué la première; nous avons surtout insisté sur la seconde. Nous accordons que l'une est plus populaire et l'autre plus scientifique; l'une plus féconde et d'un intérêt plus immédiat, l'autre uniquement défensive et peu propre à faire des prosélytes : elles n'en sont pas moins toutes deux nécessaires à l'Eglise. Il ne convient ni de les opposer l'une à l'autre, ni de négliger l'une en faveur de l'autre.

N'est-ce donc rien de fermer la bouche aux adversaires en dévoilant leur incompétence? N'est-ce rien de pouvoir dire au sceptique ou à l'incrédule : Mon ami, vous parlez du christianisme comme un aveugle de la lumière. Venez au jour et ouvrez les yeux. La puissance de l'Evangile est une réalité, et, comme de toutes les réalités, on n'en n'acquiert la certitude que par l'expérience. Consentez d'abord à vous soumettre à l'expérience chrétienne, consentez à vous mettre en contact avec Celui qui fait les chrétiens, vous en parlerez alors, mais alors seulement, en connaissance de cause. D'ici là, vous pouvez sans doute avoir à propos du christianisme des préjugés ou des opinions traditionnelles, mais vous n'êtes pas qualifié pour en affirmer ni pour en nier quoi que ce soit. — Nous estimons qu'une telle apologétique est aussi vraie que forte, et, s'il nous est permis de parler de nous-même, nous avouerons en avoir fait usage souvent et non sans succès dans la pratique du ministère pastoral. Les cœurs peut-être ne sont pas touchés, mais les esprits sont frappés, et, de toutes manières, l'Evangile est présenté comme un fait objectif et réel.

Un aveu nous reste à faire. Nous le ferons d'autant plus volontiers qu'il nous permettra d'exprimer à M. H. Bois la reconnaissance que nous lui devons pour ses critiques et de lui prouver le sérieux avec lequel nous les avons accueillies. Il nous accuse de confondre la philosophie avec la science et d'attribuer à tort la présupposition déterministe de la seconde

à la première (p. 115). Ce reproche nous paraît fondé et nous confessons l'avoir encouru. Nous pourrions au besoin excuser notre erreur en alléguant l'exemple de la majorité des systèmes philosophiques anciens ou modernes, lesquels sont loin de placer tous à leur base les postulats de la moralité, et les noms ne nous manqueraient pas de ceux qui tiennent la philosophie pour une explication de l'univers par l'univers, c'est-à-dire pour la science, issue de toutes les autres, dans laquelle toutes les autres doivent trouver leur place et leur synthèse. Mais, sans négliger du reste l'accord éventuel que la philosophie doit toujours tenter de mettre entre ses propositions et le résultat des sciences objectives, nous tenons pour légitime le point de départ anthropocentrique que M. H. Bois donne à la pensée philosophique et nous reconnaissons qu'en s'appuyant sur la conscience morale du philosophe, la philosophie échappe aux lois implacables de la logique et à l'enchaînement nécessaire des causes.

Nous ne pensons pas néanmoins que les conséquences de l'erreur que nous avons commise portent sur l'objet même de notre étude, ni que sa rectification modifie d'une manière appréciable notre conception des rapports que soutiennent entre elles la théologie et la philosophie. Pour être issue d'un postulat moral, la philosophie n'en reste pas moins une explication de l'univers par l'humanité naturelle. En sortant des limites de la vie naturelle, en s'appuyant sur une doctrine révélée quelconque, elle introduirait dans son sein des éléments hétérogènes et *cesserait d'être subjectivement contrôlable par tout homme*. De plus, si le philosophe n'est pas entièrement soumis à la loi des causes et des effets, s'il est libre par quelque endroit, il n'a pas nécessairement fait usage de sa liberté pour devenir chrétien ; et s'il est vrai que la nature sincèrement écoutée « fait l'expérience du besoin qu'elle a de la grâce, » il ne s'ensuit pas qu'elle en ait effectivement réalisé l'expérience.

Certes, toute vie morale tend à la vie chrétienne : il reste cependant un abîme entre l'homme moral et l'enfant de Dieu, entre l'humanité, même religieuse, et le peuple de l'Eglise

invisible. « Un très grand changement doit survenir » comme le dit trop vaguement la liturgie des Eglises réformées de France ; ce changement est la régénération. La régénération est le commencement nouveau d'une vie nouvelle : il ne suffit pas de la réaliser pratiquement, il faut en tenir compte dans la théorie. Identifier la théologie et la philosophie, c'est nier en principe la régénération, c'est-à-dire un des faits chrétiens par excellence.

Nous terminons en exprimant à M. H. Bois nos regrets d'avoir attribué à sa *Leçon d'ouverture* une publicité qu'elle n'avait pas. Les *Annales de bibliographie théologique* en ayant rendu compte, nous en avons conclu trop hâtivement à sa mise en librairie. Nous regrettons aussi la phrase que M. H. Bois trouve « étonnante » et qui est en effet malheureuse : « La critique loyalement comprise comporte-t-elle l'ironie ? » Sans la retirer quant à sa portée générale, nous prions le jeune et distingué professeur de Montauban de n'y voir aucune allusion personnelle et de croire à l'affectueuse estime et au respect que nous avons pour son caractère et sa personne.

---

# BULLETIN

## THÉOLOGIE

### Quelques publications récentes sur la Bible

*Novum Testamentum graece rec. C. Tischendorf, ed.* VIII *critica major. Vol.* III, *Prolegomena, scripsit* C. R. Gregory, *pars* II. Leipzig, Hinrichs, 1890, 800 p. in-8°.

*Novum Testamentum D. N. J. C. latine sec. edit. S. Hieronymi rec.* J. Wordsworth, *in operis societatem adsumpto* H. J. White. P. I, fasc. I. Oxford, Clarendon Pres, 1889, xxxvii et 170 p. in-4°.

*Appendices ad Novum Testamentum Stephanicum, curante* G. Sanday. Oxford, Clarendon Press, 1889, 199 p. in-18.

*The Holy Bible edited with various renderings and readings by* T. K. Cheyne, S. R. Driver (*Old Testament*), R. L. Clarke, A. Goodwin *and* W. Sanday (*New Testament*). 2e édit., Londres, Eyre et Spottiswoode, s. d., in-4°, 6 cartes.

*The Psalms in Greek according to the Septuagint, ed. by* H. B. Swete. Cambridge, University Press, 1889, xiv, 415 et 8 p. in-8°.

*Die Trierer Ada-Handschrift bearb. u. hgg. v.* K. Menzel, P. Corssen, H. Janitschek, A. Schnütgen, F. Hettner, K. Lamprecht. Leipzig, A. Dürr, 1889, x et 119 p. gr. in-fol. et 38 planches, dont 3 en couleur (publications de la Société *für Rheinische Geschichtskunde*, VI).

*Notice sur un très ancien manuscrit grec en onciales de saint Paul conservé à la Bibliothèque nationale*, par H. Omont. Paris, 1889, 59 p. in-4° et 2 pl. (*Notices et Extraits des manuscrits*, t. XXXIII, I).

Je ne voudrais pas faire ici un article de critique ; j'aimerais seulement à présenter aux lecteurs de la *Revue de théologie et de philosophie* quelques bons et beaux ouvrages parus en ces derniers mois et consacrés au texte du Nouveau Testament ou de la Bible en grec et leur montrer, par cette rapide revue, comment savent travailler nos théologiens bibliques.

A tout seigneur tout honneur. Le Nouveau Testament de Tischendorf doit être nommé ici en première ligne, mais Tischendorf est bien loin derrière nous. C'est à M. Gregory qu'est échue la tâche de composer les Prolégomènes de la célèbre *editio critica VIII major* et le savant américain s'en est acquitté avec supériorité. Qui n'a rencontré sur quelque chemin, entre Boston et le mont Athos, ce petit homme à l'œil vif, à la longue chevelure, qui semble être l'incarnation d'un manuscrit grec, mais d'un manuscrit très vivant, très

remuant et souriant? On ne saurait dire, ni tout ce que Gregory a fait, ni combien sa méthode est sûre. Le présent fascicule est consacré aux manuscrits minuscules. Qu'on juge des progrès accomplis : le dernier auteur, M. Scrivener, énumérait en 1883, avec les lectionnaires, 1817 manuscrits en minuscule ; Gregory en compte, y compris les lectionnaires, 3553, il les décrit tous et il sait ce qu'il y a dans chacun d'eux. On se réjouit de penser tout ce qu'un voyageur doit avoir amassé, dans une pareille tournée, d'observations et de faits de toute espèce et on s'efforce de lire entre les lignes de son catalogue pour deviner quels travaux nous réserve un homme d'autant de savoir et d'un si bon jugement.

Cependant les Anglais, fiers de leur réputation méritée, tiennent à garder le premier rang parmi les éditeurs de textes bibliques. L'Université de Cambridge, héritière de la tradition de Bentley, a entrepris depuis longtemps les travaux d'une édition des Septante, destinée à remplacer celle de Holmes et Parsons (1798-1827), sur laquelle malheureusement on ne peut compter, et celle de Tischendorf, qui est absolument insuffisante. L'édition en petit in-8° dont nous annonçons le second volume n'est qu'une pierre d'attente, une collation des principaux manuscrits onciaux déjà imprimés, au-dessous du texte du *Vaticanus*. Plus tard on y joindra, sinon le flot des minuscules, du moins ceux qui ont de l'intérêt et les citations de Philon et des auteurs chrétiens. Il sera bien bon que cette collation complète nous soit donnée. Les bons manuscrits grecs servent à la critique du texte hébreu, mais les mauvais sont indispensables à l'étude des versions faites sur le grec, et elles sont nombreuses et importantes. Grouper en familles les textes des LXX, c'est toute une science, à laquelle les Italiens, les Anglais et les Allemands, Vercellone, l'abbé Ceriani, Field, MM. de Lagarde et Cornill, ont déjà donné les bases les plus solides. L'avenir nous réserve certainement, quand l'œuvre de M. Swete sera plus avancée, les plus intéressantes découvertes dans ce domaine. Mais il faudrait d'abord qu'un autre Gregory eût fait la revue de tous les manuscrits et les eût décrits à fond, symétriquement et avec ensemble. En aucun cas, l'édition préparée ne sera un texte critique, cette ambition dépasse les visées des éditeurs de Cambridge ; ce sera simplement un recueil, aussi bien fait que possible, de variantes, un précieux instrument de travail.

Oxford et Cambridge ont fait la paix sur le terrain des études bibliques : la Revision, cette œuvre qu'on ne saurait assez louer, a réuni les deux universités dans l'entente la plus fraternelle. Mais chacune a ses théologiens et ses entreprises particulières, comme son caractère propre et son individualité. Westcott et Hort sont des *Cambridge men*, et le regretté évêque de Durham, Lightfoot, auquel M. Westcott a succédé ces jours mêmes, y avait toutes ses attaches ; c'est à Cambridge que le savant professeur Bensly s'étudie à exercer notre patience en nous faisant espérer l'édition du qua-

trième livre d'Esdras ; nous ne perdrons certainement rien à avoir attendu. Oxford, de son côté, a entrepris une œuvre considérable, l'édition de la Vulgate pour le Nouveau Testament. Les lecteurs de cette *Revue* ont entendu louer, avant qu'elle fût entrée en exécution, la grande entreprise de l'évêque de Salisbury [1]. Pour moi qui l'ai suivie de près et qui fais ma compagnie du premier volume paru, j'en pense trop de bien pour en parler longuement. Enfin nous avons le commencement d'une édition crititique de la version de saint Jérôme, de cette œuvre admirable malgré ses défauts et qui a été si tristement défigurée par les copistes du moyen âge, par Sixte Quint et par Clément VIII. M. Wordsworth, que ses fonctions épiscopales empêchent de se consacrer tout entier à la science, a pris pour coadjuteur en ces matières un jeune théologien, M. White, qui justifie pleinement la confiance que son évêque a mise en lui.

C'est également d'Oxford que nous vient une œuvre de vulgarisation qui mérite de figurer à côté des travaux d'érudition, la Bible avec variantes, qu'on appelle *the Variorum Bible*. La Revision d'Oxford n'est pas sans avoir rencontré bien des résistances ; elle n'est pas admise dans le culte anglican et, par conséquent, elle ne peut devenir le bréviaire du *clergyman* ni accompagner au temple les fidèles de l'Eglise établie. Les professeurs d'Oxford ont pensé qu'il y avait place à côté d'elle pour une nouvelle édition de la « version autorisée, » mais accompagnée de notes qui corrigent la traduction et qui indiquent les principales leçons des versions et des manuscrits. Tous les auteurs, d'Origène à M. Renan, figurent dans ces notes, qui sont aussi brèves que bien choisies et qu'anime l'esprit scientifique le plus pur. Peut-être pourrons-nous sourire doucement en lisant, en marge du chapitre premier de la Genèse, la date : « *Before Christ* 4004, » ou, en tête de Job : « *Before Christ, circa* 1520. » Ce petit accommodement à l'usage n'est pas digne d'un livre de la valeur de celui-ci. Tout homme sachant l'anglais, qu'il soit théologien ou simple lecteur de la Bible, ne pourra trouver un meilleur compagnon que ce beau livre, qui vaut toute une bibliothèque et une bibliothèque bien choisie.

Un des auteurs de la nouvelle Bible à variantes, M. Sanday, a publié en même temps un petit manuel de critique qui est fort bon. C'est une collation du Nouveau Testament de Westcott et Hort, accompagnée d'une revue des principales variantes, suivies de leurs autorités. Certaines versions orientales, en particulier les égyptiennes, si importantes et encore peu connues, sont étudiées dans un appendice dû en grande partie à un jeune orientaliste d'Oxford, M. Headlam. Ce petit livre semble bien être en grande partie sorti des travaux préparatoires de la *Variorum Bible*. Heureux les savants qui peuvent ainsi donner au public leurs cahiers de notes, pour lui apprendre comment on travaille avec soin.

[1] Tome XVI, 1883, p. 66. Comparez le *Bulletin critique*, t. X, 1889, p. 381.

L'Allemagne nous envoie un volume splendide, œuvre collective d'un groupe d'hommes compétents, publiée à grands frais par la Société d'histoire rhénane. D'après le titre, c'est simplement la notice d'un très beau manuscrit des Evangiles en lettres d'or, écrit au temps de Charlemagne et conservé à Trèves. En réalité, c'est toute une étude des Bibles carlovingiennes, de leur texte et de leur illustration. C'est un grand danger de sortir de son sujet; on s'expose à des conclusions hâtives et à des hypothèses qui ne se vérifieront peut-être pas toutes. C'est ainsi que les conclusions de M. Corssen, relativement à l'histoire du texte, pourraient bien n'être pas le dernier mot de la science. M. Janitschek, qui traite de l'histoire de la miniature, a quelquefois travaillé de seconde main et le lecteur s'en aperçoit. Il n'importe. Comme on dit dans le peuple, il n'y a que ceux qui ne font rien qui ne se trompent jamais. Nous avons ici la première histoire du texte des Evangiles au temps de Charlemagne et cette histoire est écrite avec un soin extrême. De son côté, l'archéologie du moyen âge tirera le plus grand parti des planches, admirablement exécutées et surtout parfaitement choisies, qui accompagnent ce luxueux ouvrage. C'est l'histoire de l'art chrétien mise sous nos yeux et pour ainsi dire vivante devant nous.

J'ai réservé pour la fin de cette étude une petite plaquette que je ne mentionnerai que par un mot; c'est l'édition d'un manuscrit grec de saint Paul, qu'on désigne par la lettre H, publiée par M. Omont, de la Bibliothèque nationale. Si la qualité compense la quantité, ce petit ouvrage pourra faire pardonner à la France de ne pas tenir une plus grande place dans la revue des études bibliques.

J'ai quelquefois désiré qu'il se formât, entre tous ceux qui s'occupent du texte du Nouveau Testament, des versions de la Bible et du texte grec de l'Ancien Testament, une société qui réunît les hommes de divers pays qui se livrent aux mêmes études. Mais qu'y gagnerions-nous que nous n'ayons déjà ? Notre science est la plus internationale et la plus « interconfessionnelle » en même temps. Entre ceux qui se vouent à l'étude désintéressée du texte biblique, il s'est formé depuis longtemps, sans aucun cadre officiel et en dehors de toute organisation, une sorte d'alliance qui tient très ferme et dont la première condition est l'absence de toute polémique comme de toute rivalité. Obligés de poursuivre leurs manuscrits de bibliothèque en bibliothèque, ils savent ce que c'est que voyager et ils apprennent à se connaître mieux que par un bulletin ou un annuaire. La Société des études bibliques n'a pas à être fondée, elle s'est formée tout naturellement le jour où s'est réveillé, parmi ceux qui aiment la Bible dans les divers pays et dans les diverses Eglises, l'esprit de critique et de saine et bonne érudition.

S. Berger.

---

## EDMOND DE PRESSENSÉ. — HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE [1].

M. de Pressensé donne au public et à l'Eglise de beaux exemples d'ardeur au travail et de fidélité à ses convictions. Sa plume est toujours alerte : il aborde courageusement toutes les questions nouvelles de l'ordre moral ou religieux et ne cesse de corriger ses ouvrages anciens pour les amener aussi près que possible de la perfection; quand il annonce une nouvelle édition entièrement refondue de l'un ou de l'autre [2], on peut être sûr qu'il reste en deçà de la vérité plutôt qu'il ne la dépasse. Le livre a été si bien retravaillé pour tenir compte de tous les travaux de la science contemporaine, qu'il peut passer pour un volume nouveau. Une seule chose est restée la même au milieu de toutes ces corrections, nous voulons dire l'inspiration centrale, l'esprit directeur de l'œuvre. En lisant le présent volume, nous avons retrouvé encore une fois M. de Pressensé tel que nous le connaissions, voyant les choses en grand, attentif aux problèmes d'importance capitale plus qu'aux minutieux détails d'érudition, s'adressant au public cultivé en général plutôt qu'à un petit cercle de spécialistes, étranger dans sa manière à toute équivoque, à tout sous-entendu perfide ou simplement malicieux, mettant dans son style une chaleureuse éloquence, et, malgré toutes les critiques qu'on pourrait lui présenter sur l'exactitude de quelques points particuliers, imposant le respect par l'élévation et la sincérité de ses convictions, plus encore peut-être par le courage qu'il met à les défendre et à les propager.

Sa grande ambition, — nous le savions depuis longtemps, mais nous avons été heureux de le constater encore, — est d'allier dans ses recherches une foi religieuse solide, authentique, sans arrière-pensée, avec cette liberté d'appréciation qui peut seule donner du prix à une œuvre d'histoire. Cette attitude n'est pas sans difficulté; M. de Pressensé doit l'avoir senti plus d'une fois en présence des attaques des savants incrédules et devant celles, plus douloureuses peut-être, de frères en la foi qui n'ont pas le respect des exigences scientifiques. Il n'a pourtant pas changé son point de vue, et sa persévérance même, unie à l'incontestable valeur de ses travaux, prouve qu'il n'avait pas commencé par faire fausse route. Rien n'est plus encourageant que cet exemple; nous nous sentons pressé de remercier celui qui nous l'a donné et de lui exprimer nos vœux

[1] *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, par Edmond de Pressensé. — Nouvelle édition entièrement refondue; troisième volume, seconde série. — Le siècle apostolique, seconde période. L'âge de transition. — Paris, Fischbacher, 1889, un vol. in-8° de IX et 605 pages.

[2] Profitons de cette occasion pour rappeler que le volume intitulé *L'Ancien monde et le Christianisme*, qui forme comme l'introduction de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise* vient de paraître également en seconde édition revue et corrigée.

pour qu'il puisse mener à bonne fin ses longs mais utiles travaux.

Le volume que nous annonçons s'ouvre à l'emprisonnement de saint Paul à Jérusalem ; il comprend la fin de l'histoire des apôtres et de celle de l'Eglise à leur époque, l'exposé de la pensée de Paul, y compris toutes les questions d'authenticité relatives à ses épîtres, la critique des écrits johanniques et l'analyse de leur doctrine, à laquelle l'auteur entremêle d'une façon un peu inattendue ce qui concerne l'épître de Jude ; enfin l'histoire de l'Eglise à l'époque des Pères apostoliques, époque que M. de Pressensé appelle l'âge de transition, parce qu'elle est intermédiaire entre le siècle des apôtres et la formation du catholicisme (pag. 598). Ce simple aperçu de la table des matières montre que l'auteur a dû aborder un grand nombre de questions critiques des plus controversées et des plus ardues. Indiquons les solutions qu'il donne aux principales d'entre elles sans nous attarder à la discussion ; pour la rendre fructueuse, il faudrait disposer de plus d'espace que nous ne pouvons nous en donner ici.

Le premier problème que M. de Pressensé rencontre sur sa route est celui de la double captivité de Paul. Il en admet la réalité, en se basant bien moins sur les textes tirés de Clément Romain ou des autres Pères que sur le témoignage des épîtres pastorales. C'est dire qu'il accepte celles-ci comme authentiques, ainsi que toutes les autres lettres portant le nom de l'apôtre.

Sur la mort de Pierre, M. de Pressensé se montre moins affirmatif; cependant il incline encore ici pour la solution traditionnelle, c'est-à-dire pour la réalité du martyre de Pierre à Rome, à la même époque à peu près que celui de Paul.

Passant à l'exposé de la pensée du grand apôtre, M. de Pressensé insiste beaucoup sur les développements successifs par lesquels elle a dû passer, et cherche à en rendre compte. Sa méthode est de noter les éléments nouveaux que présente chacune des épîtres de Paul dans leur série chronologique et de les signaler comme autant d'enrichissements des conceptions mêmes de l'auteur. Saint Paul, d'après M. de Pressensé, aurait admis la préexistence personnelle de Jésus-Christ et son entière subordination au Père ; il aurait cru à la valeur substitutive de la mort du Sauveur, sans ramener à ce point toute l'efficacité salutaire du sacrifice de la croix. M. de Pressensé est très préoccupé de montrer la place que la notion de la liberté morale joue dans l'anthropologie de saint Paul, et, par conséquent, d'en exclure l'idée du serf arbitre que les théologiens ont bien souvent cru y constater; ainsi, Paul n'enseignerait pas une prédestination absolue des hommes au salut ou à la perdition, et le chapitre IX des Romains n'aurait trait qu'au sort des peuples, non à celui des individus ; ainsi encore, contrairement aux assertions de M. Sabatier, l'apôtre aurait accordé au premier Adam la pleine liberté de ne pas pécher, celui-ci aurait donc possédé, dès sa

création, une parcelle au moins de la vie divine et supérieure désignée sous le nom d'*esprit*.

Dans le tableau des luttes soutenues par saint Paul contre les judaïsants, je note la définition que donne M. de Pressensé du « parti de Christ » (1 Cor. I, 12), il se serait composé de juifs éclectiques, admettant des idées païennes; c'est parmi eux qu'il faudrait chercher les adversaires de la résurrection des corps et les chrétiens qui inclinaient à l'ascétisme absolu dans le mariage. La question des rapports entre les anciens et les évêques, au temps des apôtres, est tranchée dans le sens de l'identité, comme chez la plupart des auteurs protestants.

M. de Pressensé admet l'authenticité presque absolue des écrits attribués par l'Eglise à l'apôtre Jean. Pour lui, l'Apocalypse n'est pas un livre juif à peine retouché par un chrétien, c'est un ouvrage essentiellement chrétien; cependant, ajoute-t-il, les visions des deux témoins et de la femme enceinte poursuivie par le dragon (Apoc. XI, XII), appartiennent bien à l'apocalypse juive : « le voyant les a en quelque sorte reconquises par quelques mots décisifs, qui n'ont pu néanmoins aboutir à une assimilation complète. » (pag 335). Ce voyant réellement inspiré par Dieu, et qui décrit à grands traits symboliques la lutte continuelle entre Christ et Satan, lutte couronnée par la victoire de Christ, n'est autre que Jean, le disciple bien-aimé du Sauveur, et son œuvre doit dater de l'époque qui sépara la persécution des chrétiens par Néron de la ruine du temple de Jérusalem, on peut lui assigner pour date l'an 69; seules, les sept épîtres des chapitres II et III semblent avoir été composées plus tard, peut-être à la fin du siècle, à cause de l'état profondément troublé des communautés à qui elles sont adressées.

L'authenticité du quatrième évangile et des trois épîtres attribuées par l'Eglise à saint Jean n'est pas moins certaine que celle de l'Apocalypse. Seul, le chapitre XXI de l'Evangile doit être considéré comme inauthentique, l'apôtre y étant désigné à la troisième personne, tandis que l'écrivain parle de lui-même à la première du pluriel (XXI, 24), sans doute au nom de l'Eglise qu'il représente. M. de Pressensé accorde une grande valeur historique aux témoignages, du quatrième évangile : par son moyen, nous pouvons compléter, corriger même les assertions des synoptiques que le texte de Jean suppose sans cesse connus, et pénétrer sans crainte d'erreur dans la pensée de Christ. Même quand l'évangéliste résume, complète les paroles de Jésus ou de ses divers interlocuteurs (III, 29 ; XII, 37), il reproduit encore sa pensée, il en est tout imprégné : la subjectivité de Jean, nous dit M. de Pressensé (pag. 376), n'est pas autre chose que l'empreinte de la personne du Christ dans l'âme qui l'a le mieux compris et pénétré. Il faut pourtant statuer une exception au moins formelle à cette identité de la pensée du Maître et de son disciple. Si Jésus a affirmé sa propre préexistence, on ne saurait admettre

pourtant qu'il se soit désigné lui-même sous le nom de Verbe que Jean lui donne avec une prédilection évidente. Cette appellation, dit notre historien, ne fait pas de l'apôtre un disciple de Philon, car la conception apostolique et chrétienne du Verbe est « en opposition directe » avec celle de la philosophie judéo-alexandrine, la première impliquant la personnalité du Verbe que la seconde exclut. Cependant, l'emploi de ce terme prouve que l'apôtre a emprunté des formules au néo-platonisme de son siècle, ce qui s'explique, ajoute M. de Pressensé, par son séjour dans un centre intellectuel de l'Asie Mineure, tel qu'Ephèse (pag. 379). Cette circonstance peut nous faire comprendre aussi que le style du quatrième évangile et des épîtres soit beaucoup plus pur que celui de l'Apocalypse. Quant aux différences de doctrine entre l'Apocalypse et les autres écrits johanniques sur toutes les questions d'eschatologie, M. de Pressensé ne se les dissimule pas, elles prouvent seulement à ses yeux que l'apôtre, à la fin de sa vie, a réalisé des progrès considérables dans le sens de la spiritualité de l'espérance chrétienne.

La hauteur à laquelle M. de Pressensé place les monuments de la pensée de saint Jean doit faire paraître d'autant plus pauvre et plus pâle la littérature de la période suivante ou des Pères apostoliques; cependant, il se garde de les traiter avec dédain, comme cela est trop souvent arrivé à des auteurs protestants désireux de faire ressortir de toute façon la valeur unique des textes sacrés. Dans cette dernière partie du volume, nous avons remarqué surtout la discussion relative aux épîtres d'Ignace. Dans sa première édition, M. de Pressensé admettait l'authenticité des trois seules lettres dont nous possédons un texte syriaque, il est revenu de cette opinion et accepte les sept épîtres mentionnées par Eusèbe et publiées pour la première fois au dix-septième siècle. L'épître de Polycarpe est admise également comme authentique et M. de Pressensé accepte les calculs de M. Waddington, fixant à l'an 154 la date du martyre de l'auteur de cet écrit. Dans son prochain volume, il nous montrera sans doute comment cette hypothèse s'accorde avec la chronologie des évêques romains, puisque Eusèbe place dans les années 157 à 168 l'épiscopat d'Anicet avec qui Polycarpe doit avoir eu un entretien sur la question pascale.

Mentionnons enfin les opinions de M. de Pressensé sur la *Didaché*. Il admet pleinement l'intégrité et l'unité de cet écrit, qu'il fait remonter à une très haute antiquité : ce serait un ouvrage de la fin du premier siècle, antérieur soit à l'épître dite de Barnabas qui en utilise la première partie, soit au pasteur d'Hermas, dont la date doit être cherchée, suivant les indications du canon de Muratori, dans les années 140 à 150.

Tels sont les principaux résultats des recherches de M. de Pressensé; maint critique aventureux pourra les trouver peu originaux et nous ne nous dissimulons pas les objections qu'on peut for-

muler contre plusieurs d'entre eux. Mais, à tout prendre, nous préférons ce conservatisme critique aux entassements d'hypothèses bizarres et radicales dont tant de théologiens se sont fait gloire en Allemagne et ailleurs. M. de Pressensé serait le premier à reconnaître qu'il reste encore bien des points obscurs dans cette histoire du christianisme primitif; il n'en rend pas moins un service réel au public protestant de langue française en cherchant à lui représenter les destinées de l'Eglise à l'époque si importante de ses origines. H. L.

---

KAUTZSCH ET SOCIN. — LA GENÈSE TRADUITE, AVEC DISTINCTION DE SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS[1].

Bien qu'il s'agisse d'une traduction de la Genèse en *allemand*, ce petit livre est de nature à intéresser hautement quiconque parmi nous s'occupe de l'étude exégétique et critique de la Bible. Ce n'est pas la première fois que nous voyons MM. Kautzsch et Socin mettre en commun les trésors de leur science. Déjà en 1876, étant tous deux professeurs à l'Université de Bâle, ils partaient en guerre *viribus unitis* contre les prétendues « antiquités moabites. » Vers la même époque ils prenaient, à l'instigation de M. Zimmermann, l'auteur des « Cartes et plans relatifs à la topographie de Jérusalem, » l'initiative de la fondation d'une Société allemande pour l'exploration de la Palestine, initiative qui a été couronnée du succès le plus réjouissant. Depuis lors, s'étant retrouvés comme collègues à Tubingue[2], ils ont choisi pour objectif de leurs communs travaux une nouvelle traduction de la Genèse qui, tout en offrant une reproduction exacte de l'original, une Genèse en bon allemand, représenterait à l'œil la composition littéraire de ce livre, en d'autres termes, la diversité des matériaux entrés dans la constitution de son texte actuel.

Il ne nous appartient pas de juger leur œuvre de *traduction*. Elle nous paraît constituer un essai assez hardi et, en somme, pas trop mal réussi, de concilier la fidélité au sens de l'original hébreu avec la liberté qu'exigent les égards dus au génie particulier de la langue allemande. On trouvera peut-être que le désir de sortir des vieilles ornières les a entraînés parfois à effacer plus que de raison la couleur orientale et antique, et à s'écarter sans nécessité du principe qui consiste à rendre, autant que possible, un même terme hébreu par le même mot ou la même tournure moderne. Sous

[1] *Die Genesis, mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt*, von E. Kautzsch und A. Socin, Professoren zu Tubingen. — Freiburg i. B. 1888, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). — VIII et 120 pages.

[2] On sait qu'aujourd'hui M. Kautzsch est à Halle, et que M. Socin a été appelé récemment à Leipzig.

ce dernier rapport nous avouons n'être qu'à moitié satisfait des différentes manières de paraphraser le mot *berîth* au chap. XVII et ailleurs.

Un détail à signaler, c'est que certains mots ou membres de phrases sont laissés en blancs, ou plutôt remplacés par des points. Ceci a lieu dans les cas où les traducteurs ont désespéré du texte traditionnel. Tels sont les mots מבוא et לשוח dans XXIV, 62 et 63; les derniers mots de XXV, 18; le verbe תריר dans XXVII, 40 (trad. franç. ordinaire: *étant devenu maître;* Perret-Gentil : *mobile comme tu l'es;* Lausanne : *en te débattant;* Segond : *en errant librement çà et là*; Reuss : *comme tu mèneras une vie vagabonde*; Bible annotée : *en faisant effort.*) Il en est de même, dans la « bénédiction » de Jacob, Gen. XLIX, du dernier mot du v. 5 relatif à Siméon et à Lévi; du fameux *Shîloh*, v. 10, et des quatre derniers mots du v. 24, concernant Joseph. « C'est là, disent à ce propos les auteurs dans une note, de l'hébreu que pas une âme ne peut traduire. »

Au point de vue *critique* cette publication est appelée à rendre un réel service, non seulement au public restreint que MM. Kautzsch et Socin semblent avoir eu tout d'abord en vue, celui des auditoires de théologie, mais à tous ceux qui désirent se rendre compte d'une manière concrète, en quelque sorte sur le vif, de l'état actuel des études relatives à la distinction des « sources » du Pentateuque et spécialement de la Genèse. Rien de plus instructif que ces pages pour qui aurait lu auparavant le livre de M. Westphal.

Pour mettre sous les yeux du lecteur le résultat de l'analyse critique du texte, on a le choix entre trois méthodes. On peut, comme l'a fait jadis Astruc pour ses *Mémoires originaux*, procéder par synopse en répartissant les éléments constitutifs du texte entre autant de colonnes parallèles qu'il y a de sources. Ou bien, on peut essayer de reconstituer les sources une à une, les reproduire séparément, à la suite l'une de l'autre, en rapprochant et juxtaposant les *membra disjecta* de chacune d'elles, et mettre à part ce qui provient du rédacteur: ainsi ont procédé Ed. Böhmer, dans son ouvrage allemand de 1862 sur « le 1er livre de la Thora, » et François Lenormant, dans son « Essai de restitution des livres primitifs » qui forme la seconde partie de sa *Genèse*, publiée en 1883. (Voir la Revue de théol. et de phil. de cette année-là, pag. 539-544.) Ou bien enfin, sans disséquer le texte actuel, on peut distinguer les divers éléments dans le corps même du texte en adoptant pour chacun d'eux un caractère typographique spécial: c'est la méthode appliquée par Böhmer au texte hébreu lui-même, dans un premier travail publié par lui en 1860, et suivie par Lenormant dans la première partie de sa traduction française.

Quiconque s'est essayé à de pareils travaux a pu se convaincre que chacun de ces systèmes a ses avantages et ses inconvénients. Nous croyons qu'à tout prendre le troisième est préférable aux

deux autres et que les auteurs du livre que nous annonçons ont bien fait de se décider pour celui-là. Il a l'avantage, tout en laissant intacte la contexture actuelle du récit telle qu'elle est résultée de la dernière rédaction, de démontrer *ad oculos* combien la forme sous laquelle ces traditions sur les premières origines d'Israël sont parvenues jusqu'à nous est peu homogène, à quel point elle ressemble à cette χιτων ποικιλος, cette tunique bigarrée, polychrome, que (d'après les LXX) le patriarche fit faire à son fils de prédilection. Rien de plus facile d'ailleurs, pour peu que l'exécution typographique soit convenable, que de suivre la trace, sinon toujours le fil des différents récits primitifs et de se rendre compte de la manière dont ils ont été combinés. Mais en même temps cette méthode a l'avantage de favoriser moins que ne le font les deux autres l'idée erronnée que l'œuvre de rédaction aurait consisté en un simple travail de manœuvre, que la Genèse n'est pas autre chose qu'un ouvrage de mosaïque, une pure compilation, et que la critique peut d'ores et déjà se flatter de dresser infailliblement l'acte d'origine de chaque verset, de chaque membre de phrase, pour ne pas dire de chaque mot du texte actuel.

Il y a longtemps que les critiques sérieux sont revenus de cette illusion, si tant est qu'ils l'aient jamais partagée. Sans doute il existe un fond solide de résultats avérés, et le travail qui nous occupe montre clairement que *pour l'essentiel* l'accord est établi, quant au problème littéraire, même entre les critiques qui sont, pour le moment, le moins près de s'entendre sur le problème historique. Mais il reste *dans le détail* bien des questions à résoudre, sur lesquelles les avis diffèrent et où la prudence conseille de suspendre son jugement. Ces divergences d'opinions portent principalement sur trois points : 1° la distinction exacte, dans certains morceaux composites, entre les éléments provenant du *jéhoviste* et ceux de l'*élohiste* (appelé autrefois *second* élohiste ;) 2° parmi les morceaux *jéhovistes* eux-mêmes, la mise à part de ceux qui appartiennent à une « couche » particulière, probablement plus ancienne, en d'autres termes, la distinction entre un premier et un second jéhoviste ; 3° la part qui revient dans l'œuvre de *rédaction* aux rédacteurs successifs, savoir à celui qui a réuni J et E, au rédacteur deutéronomique, et au dernier rédacteur qui a pris pour base le *Code Sacerdotal* (le ci-devant *premier* élohiste.)

Dans ces cas plus ou moins douteux nos auteurs, pour parler leur propre langage, « se sont efforcés de prendre une position neutre. » Tout en mettant en relief, par de gros caractères bien distincts, les trois sources principales : *Code sacerdotal* (gothique), *Jéhoviste* (italique) et *Elohiste* (antique,) ils ont réservé un type à part (romain) pour les morceaux de *J E* dont ils ont renoncé à faire l'analyse, savoir : XV, 1-3 ; XXXV, 16-22 a. ; XXXVI, 31-39, et un autre (petit italique) pour certains éléments jéhovistes plus anciens, désignés par le chiffre $J^1$ : IV, 16*b*-24 ; VI, 1-4 ; IX, 20-27 ; XI, 1-9 ;

XLIX, 1*b*-27. En outre, trois espèces différentes de lettres gothiques sont employées, l'une pour le chapitre XIV (tiré d'une *source particulière*) ; une autre pour tous les textes où la *rédaction*, n'importe laquelle, est intervenue directement ; la troisième, minuscule, pour les *gloses* qui ont pénétré dans le texte à une époque postérieure.

La traduction est accompagnée d'un commentaire sous forme de notes au bas de la page, où toutes les questions encore pendantes sont brièvement discutées et où la préférence donnée à telle ou telle solution est expliquée et justifiée. Naturellement il est tenu grand compte dans ces discussions sommaires de l'opinion d'autorités telles que Wellhausen et Dillmann. Ce qui nous paraît le plus sujet à caution dans ce beau travail de critique, c'est la part considérable qui est faite au rédacteur ou plutôt à la rédaction. N'y aurait-il pas là un excès de réaction contre le rôle trop effacé et trop machinal qu'on lui attribuait précédemment ? Nous ne pouvons nous défendre de l'impression que R, ce personnage collectif et éminemment « neutre », intervient parfois à point nommé pour tirer la critique d'embarras en présence d'un passage particulièrement réfractaire à l'analyse. Mais est-il possible, en une matière aussi complexe, qu'il ne subsiste un certain nombre de points discutables ? Faut-il s'étonner si certaines solutions n'ont qu'une valeur relative, un caractère provisoire ? La critique, en effet, n'a pas dit son dernier mot et elle n'en est pas à sa dernière étape. Il y a sans doute une limite au delà de laquelle l'accord et la certitude cesseront nécessairement. Qui oserait prétendre que cette limite est déjà aujourd'hui atteinte ? Les magnifiques résultats déjà obtenus permettent de bien augurer de l'avenir. Soyons reconnaissants à MM. Kautzsch et Socin de nous avoir mis à même de faire notre balance en constatant, d'une part, ce qui est aujourd'hui acquis, de l'autre, le résidu de questions qu'il nous reste à élucider.

H. V.

---

## QUELQUES RÉFLEXIONS

SUR

# LE THÈME DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS

### A propos du Commentaire de M. Godet[1]

PAR

A. GRETILLAT

---

Un trait commun aux livres du Nouveau Testament et aux chefs-d'œuvre de la pensée humaine dans tous les temps, c'est qu'ils ont été des écrits de circonstance, des actions en même temps que des livres ; et le propre de la perfection dans le domaine des lettres est en effet de tenir à la fois d'une origine particulière, toute temporaire et locale, et de répondre à des besoins, à des pensées, à des désirs éternels et universels de l'âme humaine.

« L'Evangile, a écrit Vinet, serait bien moins parfait, s'il était plus complet, bien moins éloquent s'il avait tout dit, bien moins puissant, s'il était plus scientifique dans sa méthode et plus rigoureux dans son langage. Nous nous acharnons à le prendre sur le pied d'un livre ou d'un traité ; mais ce n'est pas un livre, ni un traité, ni un code ; qu'est-ce donc ? c'est l'Evangile. C'est une parole divine conçue et formulée de manière à s'adresser toujours à l'homme tout entier, totalement étrangère par là même à ce procédé d'abstraction, à ce système de distinctions

[1] Etude présentée à la Société théologique neuchâteloise, le 10 janvier 1888.

idéales, dont la science ne saurait se passer, qui même la constitue, mais qui ne touche que l'intelligence et n'atteint pas l'homme. Tout y est synthétique, complexe, entremêlé : la symétrie, la proportion matérielle n'y brillent que par leur absence ; presque tout y paraît de circonstance ou d'occasion ; ce sont des dialogues, des allocutions, des lettres ; le caractère général, abstrait, qui nous paraît plus conforme à la majesté d'une religion universelle, nous l'y cherchons vainement ; et quoiqu'il n'y ait dans l'Evangile ni vide, ni surabondance, il n'est peut-être pas un de nous qui ne soit étonné et d'y rencontrer certaines choses et de n'y en pas rencontrer d'autres. »

« Dieu soit béni, dit-il encore ailleurs, que son livre n'ait pas la clarté d'un symbole ; de ce qu'on n'est pas forcé de le bien comprendre, de ce qu'on peut donner plusieurs sens à sa parole[1]. »

Quel plus bel exemple de cet accord entre le particularisme du point de départ et l'universalité de la portée, la richesse des applications s'étendant à tous les temps et à tous les lieux, pourrions-nous citer que les Epîtres aux Corinthiens ? Mais ce même double caractère appartient à doses plus ou moins élevées à chacun des livres du Nouveau Testament. Aucun n'est issu, en effet, d'une simple préoccupation scientifique, esthétique ou littéraire, ou, dirions-nous aujourd'hui, du désir qui pousse un auteur à se faire imprimer, mais d'une contrainte partie de la situation donnée au moment de la composition, expression locale d'une réalité permanente.

On peut dire des bons auteurs ce que Pascal a dit des saints : c'est qu'ils n'ont pu se taire. Car deux causes peuvent faire périr un livre : l'abstraction qui lui donnerait une valeur universelle, mais aux dépens de l'intérêt et de la vie ; et l'excès de réalisme et de couleur locale qui se produirait aux dépens de sa portée universelle. Celles-là seules des œuvres humaines sont destinées à l'immortalité et aptes à instruire et à charmer la postérité, celles-là seules ne risquent pas de jamais *dater* qui ont su revêtir des formes les plus particulières et les plus individuelles les vérités les plus générales.

[1] *Esprit d'Alex. Vinet*, par Astié, tome I, p. 369-371.

L'Epître aux Romains présente, elle aussi, cette heureuse combinaison de l'élément particulier et individuel et d'un intérêt universel. Mais on peut dire que le premier est ici moins saillant que dans les Epîtres au Corinthiens, et qu'en revanche l'élément universel y est plus prépondérant encore.

Plusieurs questions préliminaires, de la plus haute importance pour l'exégèse, peuvent se poser au sujet de l'Epître aux Romains: ce sont celles que nous voyons discutées et résolues par M. Godet, en tête de son commentaire, avec l'autorité qui lui est reconnue. Nous résumerons d'après lui les résultats que nous tenons pour acquis concernant l'auteur, la date, l'occasion et le but de l'Epître, pour nous arrêter davantage au thème et au plan tels qu'ils nous sont proposés et qui provoqueront quelques objections de notre part.

Sur la question d'auteur, nous n'avons qu'à constater la presque unanimité (qui, sans M. Steck, serait l'unanimité) des témoignages attribuant à saint Paul la composition de l'Epître aux Romains. Elle figurait avec les Epîtres aux Corinthiens et aux Galates au nombre des seules reconnues authentiques par Baur et son école.

Par une série d'éliminations et de déterminations ingénieuses, la critique est arrivée à fixer avec une vraisemblance touchant à la certitude la composition de l'Epître aux Romains au commencement de l'an 59. Elle ferait donc partie du groupe appartenant au troisième voyage, et elle doit avoir été écrite à Corinthe.

L'intention qui a présidé à la composition de l'Epître « a-t-elle été de donner à l'Eglise de Rome un enseignement sur la vérité évangélique en ne se proposant d'autre but que cet enseignement lui-même ? Ou bien l'auteur de cet écrit cherchait-il à atteindre quelque résultat pratique, répondant aux besoins particuliers qu'il savait exister dans cette Eglise, ou à quelque intérêt qui le concernait lui-même ? » c'est ainsi que M. Godet formule la question concernant l'occasion et le but de l'Epître aux Romains.

Après avoir écarté l'une et l'autre alternative dans ce qu'elles ont d'absolu et les nombreuses variantes qu'elles renferment,

M. Godet s'arrête à la solution qui lui paraît rendre compte à la fois du caractère général de l'Epître et de sa destination spéciale à l'Eglise de Rome. Il y reconnaît l'intention de donner à une Eglise fondée sans le concours d'un apôtre et, pour ainsi dire, par le confluent d'éléments chrétiens provenus de toutes les parties de l'empire, un enseignement général semblable à celui qu'il avait donné de bouche à toutes les Eglises fondées par lui-même.

« Il remplit ainsi à l'égard de l'Eglise de Rome, écrit M. Godet, son rôle d'apôtre que les circonstances lui ont enlevé. Il lui donne, sous la forme la moins humiliante, l'instruction chrétienne, méthodique et approfondie qui lui a manqué. Il glisse en quelque sorte sous l'édifice prématurément construit le fondement qu'il n'a pu poser de vive voix, comme une substruction solide qui seule peut affermir chez elle l'œuvre divine. » L'occasion était donc particulière et locale, mais le but était de la nature la plus générale: consolider à distance une Eglise qu'il n'avait pu fonder en personne.

Nous arrivons ainsi au thème et au plan de l'Epître, nous réservant de ne nous occuper de ce dernier point que pour autant qu'il nous paraîtra solidaire du premier.

Et ici, une nouvelle réflexion de nature générale s'impose en passant: quel livre extraordinaire que la Bible et chacun des écrits dont elle se compose, à la fois si simple et si ardu, si populaire et si savant, si harmonique et prêtant à tant d'ardentes et perpétuelles discussions! Qu'y avait-il de plus naturel que de penser à propos d'une brochure du format d'un traité de Toulouse, — c'est l'Epître aux Romains que je veux dire, — retournée et traversée dans tous les sens par les mines et contremines de l'exégèse et de la critique depuis 1800 ans sonnés, que deux enfants de Dieu, deux collègues, dont de plus l'un se nomme le disciple de l'autre, fussent d'accord au moins sur le thème même de cet ouvrage? qu'il n'y eût plus entre théologiens de bonne foi de discussion possible que sur les menus détails de l'interprétation? Eh bien! il n'en est rien, et les préliminaires même du Commentaire de M. Godet où tant d'opinions diverses sont discutées, m'autorisent moi-même à pré-

senter en toute modestie, sur le thème de l'Epître aux Romains, une opinion qui se rapprochera plutôt de celle du professeur Beck, de Tubingue, que de la sienne.

Etant donné que le motif principal de l'Epître aux Romains est contenu au v. 16 : δυναμις γαρ θεου εστιν εις σωτηριαν παντι τω πιστευοντι Ιουδαιῳ τε πρωτον και Ελληνι, deux alternatives se présentent : celle représentée par M. Godet, qui souligne *puissance de Dieu* et *salut;* ou celle qui consiste à mettre l'accent sur παντι. Dans le premier cas, le thème de l'Epître sera soit la gratuité du salut qui est en Christ, soit la puissance divine qui agit dans ce salut ; dans le second, l'universalité du salut.

A la première opinion, nous croyons avoir le droit d'opposer ce qui manquerait dans la tractation de l'Epître aux Romains, et une partie de ce qui s'y trouve.

Ce qui nous frappe tout d'abord, en effet, dans la composition de cette œuvre, et ce qui nous empêchera toujours d'y voir une *Institution* apostolique de la religion chrétienne, ou un exposé, inspiré du Saint-Esprit, de théologie systématique, ce sont les lacunes qu'elle nous présenterait du point de vue supposé. Ainsi la christologie n'y est représentée que par quelques affirmations isolées, suffisantes d'ailleurs pour nous convaincre qu'il n'y a pas eu progrès dans l'esprit de l'Apôtre, d'une époque de son ministère à l'autre, sur cette matière : Rom. I, 3 ; IX, 5. L'eschatalogie s'y trouve également représentée dans VIII, 23 ; XI ; mais sans former un corps de doctrine comme dans le chap. XV^e de la I^re aux Corinthiens, et tout en omettant des éléments fort importants contenus soit dans ce dernier chapitre, soit dans les Epîtres aux Thessaloniciens.

La partie pratique à partir du chapitre XII^e est aussi très fragmentaire. La doctrine de l'Eglise fait défaut ainsi que le chapitre des devoirs domestiques, que l'apôtre devait traiter plus tard avec tant de sollicitude. Matières dogmatiques et morales apparaissent donc ici non de front, mais, pour ainsi dire, de profil, et sous la domination d'une intention particulière et rigoureusement poursuivie.

M. Godet a pensé rendre compte de ce caractère lacuneux de l'Epître aux Romains par la raison que ce que Paul désirait

exposer ici, ce n'était pas l'Evangile, mais ce qu'il appelle lui-même son Evangile, II, 16; XVI, 25; c'est-à-dire la part de lumière divine qui lui avait été personnellement départie dans l'ensemble de la révélation nouvelle, ce que nous appellerions en théologie biblique, le type paulinien. Mais comme nous trouvons dans d'autres Epîtres du même apôtre explicitement développés ces éléments dont nous constatons ici l'absence, l'explication qu'on nous donne et qui a sa grande part de vérité, ne saurait nous satisfaire entièrement; et nous estimons que les lacunes apparentes de l'écrit doivent être motivées par la nature même du sujet plutôt que par un propos personnel à l'auteur.

A côté des lacunes que nous venons de signaler, nous sommes frappé également du caractère incidentel, du rôle apparemment subsidiaire de certaines parties de la tractation qui, comparées à d'autres, semblaient devoir appeler un développement beaucoup plus étendu. Nous pensons ici surtout au morceau III, 21-31. Si le sujet principal de l'Epître était le salut qui est en Christ, nous trouverions étrange que toute la doctrine de la propitiation et de la justification fût traitée en quelques versets à peine, où encore nous remarquons que les verbes sur lesquels devraient porter l'accent sont construits au participe : δικαιουμενοι, v. 24; δικαιουντα, v. 26, tandis que l'exemple d'Abraham, occupant le chapitre suivant tout entier, aurait une place manifestement disproportionnée à l'ensemble de l'œuvre.

Mais la principale difficulté que fait surgir cette opinion est le rôle des chapitres IX-XI, qui figurent dans les deux constructions proposées dans les deux éditions du Commentaire de M. Godet comme un morceau passablement réfractaire à toute discipline. Ainsi dans la première édition, il était intitulé : Réjection d'Israël, et était compris sous la rubrique : *Seconde partie complémentaire*, à côté de la première partie complémentaire : VI-VIII, intitulée : Sanctification par la foi. M. Godet a abandonné dans la seconde édition, avec raison, à ce que je crois, cette dénomination de parties complémentaires, qui répugnait à l'idée que nous nous faisons d'un tout

organique ; et il fait des chapitres IX-XI une seconde subdivision de la partie I, 18-XI fin, sous le titre : *La marche du salut dans l'humanité*. Mais je ne trouve pas que, sous ce second titre, cette section s'organise beaucoup mieux dans le corps de l'Epître que sous le premier ; car, en fait, la nature du salut est une question, et la marche du salut en est une autre ; et quelle que soit cette marche, et à supposer qu'elle fût décrite complètement, comme elle ne saurait influer en rien sur la nature du salut lui-même, je ne comprends pas que ces deux sujets puissent être associés sous un seul et même thème.

Il me semble que les principales objections que nous venons de faire à la tractation proposée du thème formulé : *La puissance du salut en Christ*, disparaissent si nous y substituons l'idée de l'universalisme du salut[1] qui domine déjà incontestablement la suscription (I, 1-7), soit par la mention faite de la résurrection de Christ qui a fait du Messie juif le Sauveur de l'humanité (v. 4), soit par la revendication expresse que fait l'apôtre des Gentils de l'Eglise de Rome comme d'une partie de son diocèse (v. 6 et 7). Peut-être verrons-nous, à la lumière de ce principe, les diverses parties de l'œuvre, celles-là même qui paraissent au premier abord s'en écarter le plus, s'agencer d'une manière satisfaisante à l'ensemble et les unes aux autres.

Disons tout de suite que dans la pensée paulinienne, telle que nous l'entendons, le thème de la gratuité du salut ou de la conditionnalité du salut par la foi, et celui de son universalisme sont intimément connexes l'un à l'autre ; le premier forme la prémisse du second ; le second est le corollaire du premier. Quelle est en effet la condition requise pour que le salut soit universel ? C'est qu'il ne soit plus soumis à des conditions locales et nationales, comme la circoncision ou le fait d'appartenir à une race, mais à celle qui sera accessible à tout homme doué d'intelligence et de volonté, réalisable dans tout cœur d'homme. Le salut est universel parce qu'il est gratuit, et il

[1] Nous distinguons universalisme et universalité, en ce que le premier de ces mots désigne seulement l'intention divine suivie ou non d'effet, tandis que l'universalité désignerait cette intention comme effective.

est gratuit parce qu'il est conditionné par la seule foi. Cela étant, nous ne nous étonnerons pas que les doctrines de la gratuité du salut et de la justification par la foi occupent une si grande place dans la matière de l'Epître aux Romains; nous contestons seulement que cette place soit la première; elles y figurent à titre de propositions nécessaires, mais auxiliaires, et placées sous la garantie du texte d'Habacuc: Le juste par la foi vivra (I, 17).

La première section de l'Epître: 1, 18-V fin, sera le développement du premier membre de ce texte: *Le juste par la foi;* et la seconde, VI-VIII, celui du second membre: *vivra*, d'où ressortira avec un éclat augmenté de la réfutation des objections et des apparences contraires, le thème principal : l'universalisme du salut, IX-XI.

Si nous nous rattachons à Beck plutôt qu'à M. Godet dans l'énoncé du thème de l'Epître aux Romains, nous nous séparons formellement du premier de ces interprètes dans sa tentative de division de l'œuvre, dont nous avons déjà indiqué ici même[1] les principaux linéaments, et où se commettaient, nous osons le dire, au profit d'une doctrine particulière de la justification, de véritables énormités. C'est ainsi que le parallèle des deux Adam (V, 12-21) se trouve enfermé dans la seconde partie, aussi arbitrairement découpée à son point de départ qu'à son terme, qui comprenait les chapitres IV-VI. Il nous paraît aussi incontestable qu'à M. Godet que le morceau que nous venons de citer forme, quel que soit le thème adopté, une des articulations cardinales de l'Epître, et la clôture de la section qui commence à I, 18.

Mais il nous paraît aussi que la démonstration de notre thèse est, dans cette première section du moins, assez facile à faire.

La première sous-section (I, 18-III, 20) est dominée tout entière par le thème de l'universalité du péché, celle-ci considérée successivement chez les Gentils (I, 18-32), chez les Juifs (II), et confirmée par l'Ecriture chez les uns et les autres (III, 1-20). Point d'exception ni chez les Gentils ni chez les Juifs; aucune différence au point de vue de la coulpe entre les uns

[1] 1884, N° 2, pages 151 et 152.

et les autres, telle est la première conclusion déduite à la fois de l'expérience et de l'Ecriture (III, 6, 19, 23.) Et c'est à cette universalité du péché et de la coulpe que l'auteur de l'Epître oppose immédiatement, non pas surtout l'efficacité, mais l'universalisme de la justice de la foi fondé sur l'affirmation de l'unité même de Dieu (III, 29-31).

Le thème universaliste semble passer à l'arrière-plan dans le chapitre IV qui traite de la foi d'Abraham, mais sans disparaître en aucune façon et bien au contraire ; car si Paul tient à insister au v. 10 sur l'antériorité de la sentence de justification prononcée sur le patriarche d'après Gen. XV, 6, par rapport à la circoncision instituée seulement au chapitre XVII, cet ordre est évidemment tout en faveur de l'affirmation de l'universalisme du salut, comme l'auteur s'empresse de le faire ressortir dès le v. 11 à l'égard des Gentils : εις το ειναι αυτον πατερα παντων των πιστευοντων δι' ακροβυστιας, et au v. 12, *a fortiori*, à l'égard des Juifs fidèles : και πατερα περιτομης. L'intention universaliste du morceau se décèle d'ailleurs définitivement au v. 24 dans les mots : αλλα και δι' ημας.... τοις πιστευουσι.

Enfin la thèse universaliste triomphe dans le parallèle des deux Adam (V, 12-21), qui tout à la fois clôt la première partie ou l'exposé de l'universalisme de la grâce justifiante, et ouvre et prépare le développement sur la grâce régénératrice et vivifiante (εις δικαιωσιν ζωης, v. 18), en sorte que l'œuvre du second Adam se révèle apte à ce double égard à couvrir et même avec surabondance toute la surface envahie par l'universalité funeste du péché, de la coulpe et de la mort, introduite dans le monde par le premier Adam (v. 20).

Nous remarquons ici en passant que les produits de la pensée inspirée, comme ceux de la nature, ne se soumettent pas à ces schématismes rigoureux qui souvent dissèquent la matière vivante en prétendant l'ordonner. Ici, comme dans la nature, la croissance est constante et organique ; chaque rameau nouveau s'insère à l'endroit préparé pour le recevoir, et la frondaison future s'annonce par des signes précurseurs et véridiques. Les mots que nous venons de citer : *la justification de vie* (v. 18), tout en marquant la clôture de la section de l'Epître dont le

sujet est la justification, préparent et annoncent l'exposé de la vie nouvelle (VI et sq).

Nous reconnaissons que le thème universaliste subit une éclipse relativement prolongée dans les chap. VI, VII et VIII, qui traitent de la naissance et de l'entretien de la vie nouvelle conditionnée par la foi de l'homme et procurée par le Saint-Esprit (VIII), et cette digression apparente pourrait à juste titre être invoquée contre notre thèse, si nous n'avions montré précédemment que le rôle assigné à la foi comme condition de l'œuvre entière du salut, demeure la présupposition nécessaire de son expansion chez toutes les races de la terre. Ce ne sont pas les seuls enfants d'une race privilégiée ni les habitants d'un pays qui sont dès maintenant appelés à la félicité et à la gloire, mais « ceux que Dieu a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (VIII, 30).

Cependant l'histoire de l'humanité et du règne de Dieu paraît opposer son démenti à la thèse que le salut soit universel, puisque dans l'antiquité, les Gentils furent exclus de la préparation du salut, et que, dans l'économie présente, ce sont les Juifs, l'ancien peuple de Dieu, qui sont frustrés à leur tour des bienfaits de son accomplissement. L'universalisme évangélique n'est donc pas le nivellement dans l'uniformité. Il comporte des phases et des vicissitudes diverses, des droits de priorité auxquels sont attachées par compensation des responsabilités proportionnelles, et qui se font reconnaître tour à tour par la grâce : Ιουδαιου τε πρωτον και Ελληνος (Rom. II, 9), et par la justice (même formule, v. 10).

Mais ce partage alternatif des privilèges et des charges du royaume de Dieu, qui s'est fait tour à tour au profit d'Israël (Rom. III, 1 et 2), et, sur le refus d'Israël, au profit des Gentils (IX, X, XI, 1-26), aboutira dans le plan magnifique de Dieu au rétablissement de l'égalité de tous dans l'universalisme final du salut (v. 32), ce qui sera la justification suprême et complète du thème de l'Epître : L'Evangile, puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient (I, 16). Et en présence de ce tableau des vicissitudes futures du royaume de Dieu, et des

triomphes qui seront remportés par la sagesse et la grâce divines sur les révoltes et les infidélités humaines, l'enthousiasme de l'homme chargé de révéler au monde les merveilles du plan divin s'explique suffisamment, et son exclamation : Ω βαθος πλουτου (XI, 33) ne nous paraîtra pas déplacée.

C'est ici que je marquerais le terme de la tractation, me séparant sur ce point encore du sentiment de M. Godet (tome II, 425 et 426), qui rattache les chap. XII et XIII, à la suite de VI, VII et VIII, au second membre du texte : *vivra*. L'objection que nous aurions à faire à cette construction, se tire de nouveau de la présence des chap. IX-XI qui interromprait d'une façon malencontreuse, nous semble-t-il, l'exposé de la morale chrétienne. Nous détachons donc résolûment les chap. XII et sq. du thème et de la tractation du texte de l'Epître pour les réduire au rang d'appendice pratique, pareil à ceux qui terminent presque toutes les autres épîtres, et inspiré par les besoins et les circonstances locales de l'Eglise destinataire. Si les chap. XII et sq. devaient être considérés comme un exposé de front des devoirs qui découlent de la vie nouvelle, nous ne nous expliquerions encore une fois ni les importantes lacunes qui s'y remarquent, ni la place accordée (XIII) aux devoirs du chrétien dans l'Etat et envers le Chef de l'Etat.

Il n'en est que plus favorable à la thèse que nous avons cherché à établir, que l'idée universaliste, tant elle dominait la pensée de l'auteur de l'Epître aux Romains, déborde les cadres de la tractation proprement dite. Et comme elle s'annonçait déjà dans suscription de l'Epître (I, 1-7), elle retentit encore dans les parties accessoires (XV, 8-12) et jusque dans la dernière ligne de l'écrit : εις παντα τα εθνη γνωρισθεντος (XVI, 26).

L'écrit de Paul qui a le plus de parenté avec l'Epître aux Romains, qui fut composé d'ailleurs quelque temps avant elle et dans la même période de sa vie, est l'Epître aux Galates, que l'on prendrait volontiers pour une première esquisse de la composition maîtresse destinée à l'Eglise de la capitale. Mais l'œuvre de Paul était trop pleine pour qu'il pût y avoir double emploi, et le Nouveau Testament est d'un trop petit volume pour qu'il y ait eu place pour deux tractations du même sujet ;

et nous répartirions la matière de ces deux chefs-d'œuvre en attribuant à l'un le thème de l'universalisme du salut, à l'autre, celui de la gratuité du salut par la foi.

Et ne convenait-il pas en effet que l'Epître adressée à l'Eglise qui habitait la capitale du monde, fût, par un sublime contraste, dominée par l'idée de la domination universelle de l'Evangile qui allait bientôt remplacer celle des Césars ?

Il y a décidément dans le Nouveau Testament des coïncidences préordonnées par le Saint-Esprit qui a prévu toutes choses, entre autres les altérations et les contrefaçons que subiraient dans l'Eglise elle-même ses pensées les plus claires. Et comme Dieu a trouvé bon de faire savoir à l'Eglise postérieure que saint Pierre, dont elle devait faire le premier évêque de Rome, avait une femme et voyageait avec elle, que le Saint-Esprit a inspiré à ce même apôtre le titre de συμπρεσβυτερος (1 Pier. V, I), condamnation anticipée des titres que devaient s'arroger ses prétendus successeurs, pour la même raison sans doute, il a fallu que l'exposé le plus complet et le plus précis de la doctrine du salut fût adressé à l'Eglise dont la future infaillibilité devait plus tard couvrir et consacrer les plus graves déviations morales et doctrinales.

---

# LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

## DANS SON RAPPORT A LA MÉTAPHYSIQUE ET A LA RELIGION

PAR

CHARLES FAVRE

---

### I

La question du rapport de la théologie à la philosophie est à l'ordre du jour, on l'a souvent dit et constaté; toutefois, les relations qui existent entre le domaine religieux et celui de la philosophie sont plus complexes qu'il n'apparaît à première vue et ce n'est, croyons-nous, qu'en cherchant à se rendre compte des relations de la théorie de la connaissance avec la métaphysique et la religion, dans les systèmes des représentants attitrés de la pensée contemporaine, que chacun pourra à son tour porter un jugement fondé sur cette question-là.

Les systèmes des derniers grands philosophes, ceux des Fichte, des Schelling, des Hegel ont à peine laissé de trace après eux, aussi s'explique-t-on facilement pourquoi, en l'absence d'un nouveau système, le mot d'ordre de beaucoup de penseurs est « revenons à Kant; » on comprend d'autant plus aisément ce fait en se rappelant que la note dominante du siècle est, malgré tout, le positivisme. Assurément Kant croyait poser, par son criticisme, les bases d'une philosophie également éloignée du dogmatisme et de l'empirisme, mais le savoir à priori qu'il enseigne est de nature formelle uniquement; si donc toute connaissance aprioristique est formelle et ne reçoit

de contenu véritable que grâce à l'expérience sensible, cette dernière acquiert par là une importance majeure et l'empirisme aura le dernier mot. Ce n'est pas que le système de Kant soit sans offrir de perspectives, et même de très vastes, à la pensée spéculative ; nous le savons : les idées transcendantes sont des produits nécessaires de la raison seulement.... nous ne sommes pas autorisés à leur attribuer une réalité objective, de telle sorte que deux points sont acquis pour l'école kantienne : d'une part il est réservé tout un domaine à la métaphysique et à la religion, mais en même temps la science, qui d'après les prémisses posées ne peut que relever de l'expérience sensible, est protégée ainsi contre toute intrusion des données religieuses auxquelles on concèdera une simple valeur pratique.

Qu'il y ait hors de nous et indépendamment de notre conscience des êtres réels, c'est là, selon Kant, une supposition que nous devons nécessairement faire, mais la « Critique de la raison pure » finit avec la négation de cette même supposition. Car bien nous ne connaissons d'après ce philosophe que des phénomènes, mais l'objet en soi n'est pas contenu dans le phénomène comme en étant en quelque sorte l'inconnue $x$ cachée sous le phénomène ; ce dernier est de nature toute subjective, c'est-à-dire que loin d'être une manifestation inadéquate de l'objet il est seulement une affection de notre sensibilité, une modification de notre conscience. C'est bien là, dans tous les cas, la conception qui ressort avec évidence de la première édition de la « Critique de la raison pure » et la preuve en a été fournie par le chef de l'école néo-kantienne Albert Lange. Prétend-on conclure des apparences fournies par l'expérience sensible à l'objet en soi, qui serait supposé se cacher derrière les apparences, alors, dit le continuateur moderne de Kant, la notion de causalité, valable seulement dans son application au domaine de l'expérience sensible, deviendrait transcendante, ce qui est contre les prémisses. Quoi qu'on fasse, l'objet en soi reste donc impénétrable et inaccessible à notre connaissance.

Mais en aboutissant à ce résultat le système kantien a mani-

festé l'instabilité de sa base, car si l'objet en soi est complètement inconnaissable il ne peut dès lors se manifester ; aussi bien Kant enseigne-t-il, non comment les objets se manifestent, mais seulement comment ils nous apparaissent. Or que signifie l'apparition d'une chose qui ne se manifeste pas ? M. Paul Janet l'a fort bien dit[1] : « apparition et manifestation, ces deux points de vue doivent se confondre dans le phénomène ; par son rapport à l'esprit qui le perçoit il est une apparition, par son rapport avec l'objet qui le produit il est une manifestation. » Par là il ne s'ensuit pas que l'être et son apparition soient identiques. L'apôtre Paul dit parfaitement : « nous voyons présentement confusément et comme dans un miroir, mais alors nous verrons face à face, présentement je connais imparfaitement, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. (1 Cor. XIII, 12.) Par conséquent, notre connaissance pour fragmentaire qu'elle soit ne devient pas subjective par le fait de son infirmité relative, car ce sont des objets véritables qui se reflètent dans le miroir de notre esprit, et ils s'y reflètent bien que le miroir soit un miroir brisé. Ce qui est vrai à l'égard des objets suprasensibles l'est aussi vis-à-vis des perceptions de nos sens et jamais Hegel n'a été mieux inspiré que lorsqu'il a dit : « L'essence entre dans le phénomène, voilà pourquoi le phénomène n'est pas sans objet, mais bien une manifestation de l'être[2]. »

D'après Hartmann, le problème de la théorie de la connaissance est de savoir si la conscience psychologique peut franchir sa propre sphère, atteindre l'objet en soi hors de nous et comment la chose peut se faire.

Outre que ce serait peine inutile que de rechercher si l'homme peut en quelque mesure sortir de lui-même, on voit de suite que cette manière de poser le problème est fausse, car elle part déjà de la supposition kantienne que le sujet et l'objet sont nécessairement séparés. A moins de renoncer irrémédiablement à toute connaissance réelle et de passer à l'idéalisme absolu, ce qu'ont fait les successeurs de Kant, ou à l'agnostisme, il faut admettre que ce qui chez Kant a été séparé violemment,

[1] *Revue des Deux-Mondes*, 1882, page 648.

[2] *Wissenschaft der Logik*, II, 23.

c'est-à-dire l'objet et le sujet doivent être réunis dans une unité immédiate. Et en effet ils le peuvent. N'est-ce pas là la vérité remise en honneur par la philosophie française du dix-neuvième siècle et un des plus beaux fleurons à sa couronne ? Biran et Jouffroy, pour ne citer que des morts, ont opposé victorieusement aux théories de Kant que l'âme tout au moins se connaît directement par la conscience comme cause et substance. C'est là la doctrine fondamentale du spiritualisme.

La position prise par Kant étant ainsi battue en brèche Lotze a fait un pas de plus que son maître pour rapprocher davantage l'être du phénomène. Les idées fondamentales de la philosophie de Lotze sont connues ; avec Spinoza, Lotze enseigne l'unité substantielle de toute existence ; avec Platon il proclame l'idée du bien absolu et conclut à une substance absolue conçue toutefois comme un Dieu personnel ; avec Kant il partage la supposition de la simple phénoménalité du monde sensible, mais il se distingue de Kant en ce qu'il revendique une connaissance théorique de l'objet en soi ; enfin avec les naturalistes modernes il admet une pluralité infinie d'êtres simples qui sont à la base du monde sensible et qu'à l'instar d'Herbart il appelle les « realen ; » seulement comme Lotze ne conçoit les relations des objets entre eux que sous la supposition de l'unité substantielle de tous les êtres ces « realen, » ainsi que les monades de Leibniz, sont de nature spirituelle (seelenartig). Certes ce système présente l'eclectisme le plus puissant et le plus ingénieux qu'on puisse imaginer comme il en présente aussi plusieurs des lacunes inhérentes à tout eclectisme, ainsi un certain manque de cohésion entre les parties constituantes du système.

Telles étant les grandes lignes du système de Lotze voyons maintenant quel rapport sera établi entre le phénomène et l'objet en soi. Le phénomène, répond Lotze, n'est pas la manifestation de l'objet en soi, car « l'affection n'est que le produit de notre activité sensible occasionnée par l'action des objets sur nous [1] ». De telle sorte la connaissance que nous avons des objets ne provient pas de ce que les objets entrent en nous mais

[1] Comparer *Grundzüge der Metaphysik*, § 85, 95.

uniquement de ce qu'ils agissent sur nous, or les produits de cette action exercée par les objets sur nous ne peuvent, en tant qu'affections de notre être, que recevoir leur forme de notre nature et par conséquent toutes les parties de notre savoir, les intuitions pures comme les perceptions, tous ces éléments là sont purement subjectifs[1]. C'est donc un symbole que le phénomène, mais ce symbole n'est pas une image de l'objet lui-même, car chaque « perception, ainsi celle d'une couleur, n'est qu'une forme subjective dans laquelle une excitation de notre être causée par une influence externe nous devient consciente[2]. »

Nous appuyant encore une fois sur M. Paul Janet[3] nous objecterons avec celui-ci que supprimer les notions métaphysiques qui prétendent atteindre l'intérieur des choses sous prétexte qu'elles ne seraient pas d'accord avec les perceptions de nos sens ce n'est pas autre chose qu'établir la thèse du positivisme. Les mouvements de l'air et de l'éther se traduisent pour nous en sons et en lumière et, parce que nous ne saisissons pas comment les vibrations de l'éther se transforment pour nous en apparences lumineuses, nierons-nous le rapport admirable qu'il y a entre ces deux ordres de phénomènes ? Si oui, nous devrions dénier au psycho-physisme toute valeur.

Pourquoi n'y aurait-il pas entre l'étendue apparente et l'essence interne des choses un rapport précis qui nous échappe comme il y en a un inexplicable entre les apparences sonores et les causes mécaniques ? Quoi qu'il en dise Lotze revient à Kant et creuse à son tour un abîme qui, pour être moins large, n'en n'est pas moins profond que celui creusé par Kant entre le monde phénoménal et celui de l'être.

Au reste nous arrivons à la même conclusion en nous en tenant au système de Lotze lui-même. Puisque le phénomène ne manifeste pas l'être, comment Lotze arrivera-t-il à poser l'existence de l'objet en soi ? Car, nous l'avons dit, Lotze revendique pourtant une connaissance de l'objet en soi. Il le fait en mon-

[1] Op. cit., § 79.
[2] Mikrokosmus I, 390, 398.
[3] Op. cit.

trant que nous avons une expérience immédiate de nous-mêmes, or dans cette perception-là le sujet ne se saisit pas comme φαινομενον mais comme νουμενον.

Mais ce point de vue est-il logique? Nullement. La clé de voûte de la « Critique de la raison pure » est de l'avis de Lange lui-même que nous ne nous connaissons pas tels que nous sommes mais tels que nous nous apparaissons ; admettre avec Kant la subjectivité absolue de tous les éléments de notre connaissance et prétendre d'autre part que l'âme se connaît dans son essence, c'est là une contradiction, car cette subjectivité absolue qui s'interpose entre nous et les objets, selon Lotze, s'interposera aussi entre notre moi en tant que sujet percevant et connaissant, ou si on le veut en tant que sujet connaissant et connu. Les prémisses de Lotze nous portent donc à admettre (contrairement à l'avis de celui-ci, il est vrai) que l'âme ne peut être perçue que dans sa phénoménalité, et non seulement elle mais aussi tous les autres objets puisque ceux-ci sont supposés de même nature que l'âme. Nous le verrons plus tard, cette conclusion qui découle naturellement de tout le système a été en effet tirée par le disciple le plus éminent de Lotze : Albert Ritschl.

Nous relèverons ensuite que Lotze, malgré la tendance idéaliste de sa théorie de la connaissance, souscrit à un empirisme très caractérisé : nous pouvons bien, nous dit-il, mettre de l'unité dans les éléments fournis par l'expérience, mais c'est une question oiseuse de chercher de quelle manière les principes premiers, en eux-mêmes, peuvent être constitués, ainsi nous ne connaissons Dieu que par l'analogie de notre âme. Ce point de vue empiriste ne devait pas être perdu pour les disciples de Lotze : Ritschl et Hermann. Mais en rejetant du domaine de la philosophie toute connaissance des principes ne rejette-t-on pas ce qui distingue la philosophie des autres sciences? Il ne reste plus dès lors à la philosophie qu'à « mettre de l'unité dans les données de l'expérience » ce qui signifie en réalité que la philosophie n'a plus qu'à disparaître pour faire place aux sciences spéciales ou, si on lui concède encore par faveur le droit d'exister, ce sera seulement ainsi que le vou-

laient Comte et Littré pour élaborer les concepts dont se serviront les autres sciences.

A l'empirisme de Lotze nous ne serons pas étonnés de voir s'unir un nominalisme déterminé : la notion de genre n'a de réalité que dans notre esprit. On comprend la conclusion qui en résultera pour un point fondamental du christianisme, celui de l'œuvre de Christ. La notion de genre n'a-t-elle aucune valeur objective, alors l'œuvre de Christ, en particulier son œuvre expiatoire, perd toute signification propre parce que la notion de solidarité disparaît avec celle de genre. Nous ne nous inquiéterons pas trop pour notre part de voir que l'empirisme a pris de l'ascendant sur un grand nombre des représentants de la science moderne, car l'histoire a déjà prouvé après Locke et Condillac et saura encore prouver à l'avenir que l'esprit humain ne peut se laisser enfermer dans le cercle étroit de l'empirisme.

De Kant procède Lotze et de tous deux à la fois, on ne saurait dire duquel principalement, procède Albert Ritschl. Examinons rapidement quelle est sa théorie de la connaissance.

Ritschl distingue trois formes de la théorie de la connaissance : 1° La forme platonienne-scolastique d'après laquelle l'objet forme l'unité constante des qualités qui nous apparaissent. 2° La forme kantienne pour laquelle l'objet en soi est totalement inconnaissable. 3° La forme donnée par Lotze ; « ce dernier, nous dit-il, reconnaît dans les phénomènes qui se produisent dans un espace déterminé et dans un ordre fixe, l'objet en soi comme étant et la cause des signes qui agissent sur nous et le but vis-à-vis duquel ces signes servent comme de moyens et enfin la loi de leurs variations. »

C'est à cette troisième forme que Ritschl déclare se rattacher[1]. Assurément cette théorie de la connaissance de Lotze ferait déjà moins tort aux exigences du christianisme que celle de Kant, toutefois, et ce point est à considérer, Ritschl a modifié sensiblement la théorie de Lotze non pour la rapprocher de la conception du spiritualisme, mais plutôt pour la fondre avec celle de Kant, de telle sorte que le point de vue de Ritschl en

[1] *Rechtfertigung und Versöhnung* III 18, 2 éd.

devient indécis et flottant entre les deux notions contradictoires.

Jugeons plutôt de la chose : A l'instar de Kant, Ritschl enseigne que l'objet en soi est inconnaissable, néanmoins il veut maintenir la réalité du phénomène en ce qu'il déclare que quelque chose de vrai y est contenu. Ce « quelque chose de vrai » diffère du phénomène lui-même et pourtant... ce n'est pas une manifestation de l'objet en soi qui, lui, reste totalement inconnaissable. Qu'est-ce alors ? Ce qui au fond du phénomène nous apparaît c'est ce que Ritschl appelle l'objet réel ou encore l'objet en tant qu'il se manifeste à nous (das Ding für uns).

Notons qu'ici Ritschl se sépare de Lotze sur plusieurs points ; d'abord ce dernier ne connaît pas de différence entre des « objets en soi » et des « objets tournés vers nous » ensuite, selon Lotze, le phénomène est bien occasionné par une action des objets sur nous, toutefois le phénomène n'en est pas pour cela une manifestation objective de l'être mais seulement une affection toute subjective de notre conscience ; enfin Lotze ne voit pas dans les phénomènes une image des êtres car il pense ne pouvoir les atteindre dans leur réalité d'êtres animés (seelenartige Wesen) que par induction. Aussi bien la conception de Ritschl présente-t-elle le flanc à bien des objections légitimes. D'une part on nous dit que l'objet en soi est inconnaissable et ailleurs on affirme que l'objet en tant qu'il se manifeste à nous est par opposition au phénomène un... pur concept formel sans contenu réel [1].

C'est nous dire que nous réunissons dans notre imagination et d'une façon toute subjective une somme de phénomènes en une seule unité et que nous appelons objet. Qu'est-ce qui nous apparaît alors dans les phénomènes sinon des concepts formels, de pures déterminations de notre pensée? La réalité du phénomène tombe ainsi tout naturellement. N'est-ce pas là ce que veut dire Ritschl lui-même lorsqu'il nous dit : « le propre « de l'âme en comparaison des autres causes c'est que la per- « ception n'est pas semblable à l'excitation qui l'a provoquée ? » De là il conclut que nous ne percevons que les modifications

[1] *Theologie und Metaphysik*, p. 18.

de notre conscience.... causées, il est vrai, par une inconnue à jamais inconnaissable.

Nous objecterons à cette conception que si, en effet, nos sensations ne sont pas semblables aux excitations qui les provoquent nous concluons néannmoins de la différence des sensations à la différence des causes provoquant ces sensations-là ; ce jugement-là que nous portons est à son tour tout subjectif, c'est vrai, mais le mode de ces sensations subjectives diverses nous oblige à admettre des causes objectives correspondantes. Rien ne peut nous empêcher, dans le domaine spirituel, de dire d'après le mode de l'impression si oui ou non nous avons éprouvé l'action de Dieu. « Vous avez reçu, dit Saint-Paul aux Thessaloniciens, la parole de Dieu, non comme « la parole des hommes mais ainsi qu'elle l'est véritablement « comme la parole de Dieu. »

La théorie de la connaissance de Ritschl parvient moins encore que celle de Lotze, à passer du phénomène à l'être, de ce monde à Dieu.

## II

Toutetois un partisan de Kant ou de l'école néo-kantienne nous aurait sans doute dit depuis longtemps : Mais vous oubliez l'œuvre positive de Kant, la « Critique de la raison pratique » Nous avons garde de méconnaître la haute valeur de cette partie de l'œuvre de Kant, cependant nous avons des restrictions, et de fort grandes, à faire en ce qui concerne la nouvelle méthode qu'on nous propose de suivre. Selon Kant et son école ainsi que selon un penseur français, Monsieur Ollé Laprune [1], seule la volonté aurait le pouvoir de créer l'évidence dans le domaine moral et religieux. Qui douterait que lorsqu'il s'agit de vérités du domaine moral ou religieux il faut là, et là surtout, se rappeler que selon le mot de Saint-Augustin « c'est par la charité qu'on connaît la vérité ? » Personne dans le monde chrétien, mais les dispositions morales qu'il faut apporter dans la recherche de la vérité ne constituent pas en elles-mêmes une certitude qui nous forcerait de croire au delà de l'évidence. Non, la

[1] Ollé Laprune, *De la certitude*. Paris 1881.

volonté est nécessaire dans la recherche de la vérité, c'est là la part de la vérité du système kantien, mais elle ne peut créer l'évidence, sinon il y aurait une vérité double : la vérité philosophique ou scientifique relevant du tribunal de l'intelligence et la vérité religieuse relevant du tribunal de la volonté. Ce dualisme-là cache en réalité dans ses flancs le scepticisme ; ce fut au moyen âge la conception du nominalisme et longtemps ce dernier cacha sa rupture d'avec l'église sous le masque d'une doctrine enseignant que la vérité est double et c'est à ce dualisme-là que revient de nos jours la théorie tant prônée par plusieurs de la séparation de la connaissance scientifique d'avec la connaissance religieuse ; de nos jours moins encore qu'au moyen âge une telle conception ne pourra se maintenir. Du reste c'est l'école néo-kantienne qui s'est chargée elle-même de se réfuter, car Albert Lange a proclamé l'abolition de la vérité objective du christianisme en faisant tomber celui-ci dans le domaine du sentiment et de la fantaisie. La religion est alors un mystère qu'on sépare avec soin du domaine du savoir et tandis que ce dernier a ses lois exactes, la religion, dit-on alors, ne peut se laisser enfermer dans des formules exactes.

Cette séparation absolue des deux vérités religieuse et scientifique a été proclamée par Ritschl et par son plus illustre disciple Hermann. Ces deux théologiens nous apprennent que les jugements prononcés dans le domaine religieux ne se rapportent pas à la réalité objective des choses mais seulement « à l'action « qui va de ces choses-là à notre impression provoquée par cette action-là. » C'est bien la méthode de l'empirisme appliquée à la religion : de tels jugements, nous dit-on encore, n'ont de valeur que pour le sentiment religieux, de là le nom de « jugements de valeur » (Werthurtheile) par opposition aux jugements portés dans le domaine de la science[1] (Seinsurtheile), Albert Lange a déjà montré contre Hermann combien ce point de vue est insoutenable. Et c'était justice, car ou bien le contenu de la religion chrétienne est vrai en lui-même alors il doit l'être aussi pour la pensée théorique ou bien il ne sera pas

[1] Hermann, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, p. 100.

vrai parce qu'il passe pour tel auprès de la conscience morale et Feuerbach réclamant que l'homme soit délivré de cette illusion aurait raison.

Non seulement une telle scission entre le savoir exact et le savoir religieux est impossible parce qu'au lieu d'étayer ainsi la certitude chrétienne on l'abolit en lui refusant d'être vraie au même titre que la certitude scientifique, la vérité ne pouvant être double, mais encore cette scission ne nous semble pas pouvoir se soutenir si nous nous en tenons à la théorie de la connaissance de Ritschl lui-même et si nous considérons quel est le sujet auquel s'adresse cette évidence religieuse et morale puis quelle est cette évidence elle-même. Que Ritschl entend-il par l'âme ? Connaissance, vouloir et sentiment, nous dit-il, sont les qualités de l'objet que nous appelons l'âme, or les qualités nous sont données mais l'âme c'est-à-dire l'unité objective qui se trouverait derrière les qualités comme en étant le porteur est une unité que notre entendement ajoute aux qualités données ce qui signifie que la notion d'âme est une simple représentation subjective[1]. Non seulement l'âme est « une simple représentation subjective » mais conséquemment aux prémisses kantiennes l'expérience religieuse ou morale ne peut en tant que modification de notre conscience pychologique que se passer dans le temps et par conséquent toute expérience interne est une détermination dans le temps c'est-à-dire dans une forme d'intuition subjective de notre sens intérieur[2].

La loi morale comme le sentiment religieux tombent donc tous deux dans le domaine de la phénoménalité puisque ce sont des objets d'expérience. Si on objectait que ces faits-là sont des νουμενα ne relevant pas du domaine des sens, alors, répondrions-nous, ils ne pourraient pas non plus être l'objet de l'expérience, celle-ci ne pouvant s'appliquer d'après Kant qu'au monde sensible. Ici aussi, nous nous trouvons forcés, si nous admettons les prémisses de la théorie de la connaissance de Kant et de Ritschl, de conclure avec Albert Lange que la religion est une illusion.

[1] *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 20.
[2] *Kritik der reinen Vernunft*, p. 277.

Qu'en concluons-nous ? C'est qu'il faut admettre avec Schleiermacher que les lois de notre esprit correspondent aux objets hors de nous ou plutôt qu'ils correspondent à la raison absolue. Loin de prétendre que les catégories de notre esprit sont de simples formes subjectives nous dirons que ces catégories-là ou plutôt ces lois de notre entendement saisissent quoiqu'imparfaitement les objets hors de nous. Si notre raison a été organisée de telle façon qu'elle soit en harmonie avec la raison universelle il n'est pas vrai de dire que ce qui dépasse nos sens ne peut être conçu. Nous croyons qu'il en est ainsi, car si les lois qui nous régissent ne régissaient pas également la raison absolue ou plutôt si elles n'entraient pas dans son essence même, alors il n'y aurait plus de vérité absolue et partant plus de vérité. Encore une fois, la pensée postule l'unité nécessaire de l'être et de la pensée.

## III

Malgré toutes les difficultés que nous présentent ces théories de la connaissance que nous venons de caractériser supposons cette base de Ritschl admise et voyons si le rapport qu'il nous propose d'établir entre la religion et la théorie de la connaissance peut se soutenir légitimement.

Chaque théologien [1], nous dit-il, doit procéder d'après une théorie de la connaissance dont il aura préalablement démontré le droit. Si ses adversaires se croient supérieurs à lui dans leur conception du christianisme, cela tient, nous apprend-il en outre, à ce qu'ils se font illusion avec une fausse théorie de la connaissance [2]. Comment la condition réclamée ici par Ritschl pourrait-elle se réaliser ? Dans l'étude qu'il a publiée sur Ritschl, à laquelle nous empruntons plusieurs pensées excellentes, Stählin a fait remarquer combien cette condition est irréalisable ; c'est ce qu'a démontré malgré elle la philosophie de Kant alors que, dans l'impossibilité où elle s'est trouvée de relier l'être au phénomène, elle a manifesté par là l'impossibilité dans laquelle

[1] *Théologie und Metaphysik*, page 38.
[2] Ibid., 30.

nous nous trouvons d'étudier les formes de la connaissance sans étudier en même temps les objets de la connaissance eux-mêmes. Voilà bien le résultat négatif par excellence auquel a abouti le système kantien. L'entendement pourrait-il être étudié par un autre moyen que par ce même entendement dont la faculté de connaître est mise en question ? Non certes ; ainsi empêcher de connaître avant d'avoir examiné la faculté de connaître elle-même c'est tourner dans un cercle vicieux, car aussi c'est en étudiant les objets de la connaissance eux-mêmes que nous pouvons alors établir une théorie de la connaissance.

Ce n'est pas à dire non plus que le théologien sera indifférent à toutes les questions ayant trait à ce domaine-là ; de même que le philosophe peut être empiriste ou dogmaticien, ainsi on peut prendre vis-à-vis des vérités religieuses des positions analogues et le théologien en viendra naturellement à justifier son point de vue en recourant à une théorie de la connaissance qui lui semble confirmer le mieux sa manière de voir. Tel théologien, se rapprochant en cela du philosophe empiriste, s'attachera aux faits de l'expérience et sera disposé à rejeter toutes les vérités transcendantes que pourtant la religion renferme ; en caractérisant une telle théologie, nous venons de mettre en relief le principe directeur de la théologie ritschlienne.

Ce principe, nous le trouvons aussi nettement exprimé chez l'auteur anonyme du célèbre livre anglais *Ecce homo*. « Etudier la vie de Christ sans le considérer comme le créateur de la théologie et de la religion moderne,» tel est le but de l'auteur. Ce que Jésus aurait révélé, c'est le bien et non la vérité, il suffit donc que notre cœur soit gagné, notre intelligence n'étant pour rien dans l'admission du christianisme. Ecoutons encore l'auteur. « La philosophie, en tant que philosophie, agit par le raisonnement en éclairant l'esprit [1]... mais où est la démonstration qui fera qu'un homme égoïste préfère à son intérêt personnel l'intérêt d'un autre ? La vérité est que la philosophie n'a pas de moyens par lesquels elle puisse atteindre ce

[1] Les points de suspension indiquent ici des interruptions de la citation.

but, il n'y en a point d'autre que cette action personnelle dont Christ s'est armé ; ainsi la philosophie entreprend d'expliquer aux hommes ce qu'il est bien de faire, le Christ veut les disposer à faire le bien et pour cela Christ demandait une seule chose, un certain attachement personnel à lui-même [1]. »

A l'extrême opposé le dogmaticien s'élèvera aux vérités transcendantes tout en courant le risque de perdre le terrain des faits. Voilà donc des rapports d'analogie entre le théologien et le philosophe dans leur position prise vis-à-vis des faits, mais il y a eu souvent plus que ce simple rapport d'analogie, à ce point qu'au moyen âge, comme chacun le sait, la théologie était toute autre selon qu'on était réaliste ou nominaliste. Il est donc de fait que le théologien peut accepter des concepts formels qui donneront nécessairement à ses opinions une tendance spéciale.

La nécessité s'imposait donc de plus en plus de trouver à la religion une base qui lui soit propre, en cela Ritschl a eu raison et cette revendication qu'il a faite au nom de l'indépendance de la religion sera peut-être sa plus grande gloire. Oui, il est vrai de dire que la religion ne doit pas se laisser maîtriser par une science quelconque, fût-ce même la métaphysique qui prétend souvent s'élever jusqu'à Dieu par l'essort unique de la pensée. Cette indépendance que Ritschl réclame lorsqu'il s'agit de développer le contenu de la foi chrétienne nous croyons qu'il faut la revendiquer avant tout lorsqu'il s'agit de poser la base même du christianisme dans le cœur de ses adeptes et, chose étrange, ici Ritschl réclame que nous soyons dépendants d'une théorie de la connaissance ! S'il est pour le théologien un point qui doive être inébranlable....

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae,

c'est bien assurément la question de l'essence de la religion chrétienne. La religion est-elle pour le chrétien une relation personnelle de l'âme à Dieu, alors le chrétien aura le devoir

[1] *Ecce homo*, chap. X : « La législation de Christ comparée avec les systèmes philosophiques. »

(s'il est théologien en même temps) d'écarter toute théorie de la connaissance qui tendrait à infirmer la réalité de cette relation et par là porterait atteinte à ce qui, pour lui, est la certitude suprême. Ce n'est donc pas que, comme Ritschl et Hermann, nous voulions, pour sauvegarder la certitude du christianisme, parquer celui-ci dans une portion circonscrite de l'être humain, mais nous demandons avec Frank, le théologien d'Erlangen, que la certitude chrétienne repose elle aussi sur un fait d'expérience, sui generis, celui de la grâce, car c'est en agissant par son Esprit sur l'homme pour le faire naître à une vie nouvelle que Dieu se rend sensible au cœur de l'homme. Avant que ce fondement soit posé, le théologien ne peut rien édifier de solide selon la belle parole de Luther : « Tenta ergo et ne Jesum quidem audieris gloriosum nisi videris prius crucifixum. »

Le chrétien a de cette union avec son Dieu, obtenue à quel prix! Luther nous l'a rappelé, une assurance immédiate ; il n'a donc pas à se laisser déterminer par la théorie de la connaissance de Lotze ou celle de Ritschl dans quelle mesure et de quelle manière l'action de Dieu peut être perçue.

D'autre part nous croyons, il est vrai, que le théologien sera content de trouver en dehors de sa foi une théorie de la connaissance qui semblable à celle de Lotze « reconnaît dans les phénomènes l'objet en soi comme étant la cause de ses signes agissant sur nous. »

Mais l'accord ne devra pas aller plus loin au risque de se voir dénier ce qui vient de nous être concédé, savoir que le phénomène manifeste l'être.

(*A suivre.*)

---

# L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS SUR SON RETOUR

PAR

C. BRUSTON[1]

---

## IV

### Preuves du sens figuré.

Examinons donc de plus près l'enseignement de Jésus et voyons si le sens figuré n'est pas aussi évident que le sens littéral est invraisemblable.

1. Commençons, comme il est juste, par le texte le plus clair, celui où les commentateurs eschatologiques eux-mêmes sont contraints par l'évidence à admettre le sens figuré. C'est la réponse de Jésus au grand prêtre devant le sanhédrin : « Je vous le dis, *à partir de maintenant* vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance (de Dieu) et venant sur (ou avec) les nuées du ciel. (Mat. XXVI, 64 et parall.[2])

Cette venue a donc lieu *à partir de ce moment* : la condamnation, le supplice de Jésus est le commencement de son triomphe. A partir de ce moment, quiconque a des yeux pour voir, même ses plus cruels ennemis (cf. Apoc. I, 7 : même ceux qui l'ont percé), verra l'accomplissement des prophéties de David (Ps. CX, cf. Mat. XXII, 44) et de Daniel (VII, 13) : le Fils de l'homme (le Messie annoncé par Daniel) assis à la droite de Dieu (comme l'a prédit David) et venant avec les

[1] Voir la livraison de mars.

[2] Inutile de démontrer que *à partir de maintenant* se rapporte à ce qui suit, et non à ce qui précède. Cf. le texte parallèle de Luc.

nuées du ciel (comme l'a dit Daniel). Qui ne voit qu'il ne s'agit pas là d'une venue corporelle, mais spirituelle, puisqu'elle commence en même temps que la séance du Christ à la droite de Dieu, peu après le moment où il parle, et qu'elle doit par conséquent, comme celle-ci, durer « jusqu'à ce que Dieu ait mis ses ennemis sous ses pieds » (Mat. XXII, 44. Cf. 1 Cor. XV, 25; Heb. X, 12 s.)?

Et comment, en effet, Jésus aurait-il pris à la lettre la venue sur les nuées du ciel, qui, dans Daniel, n'est manifestement qu'une image? Le Messie ne devait pas plus réellement venir sur les nuées du ciel que les quatre grandes monarchies de l'ancien monde, antérieures à sa venue, n'étaient réellement montées de la mer (Dan. VII, 3). Les nuées sont l'emblème de la puissance divine, comme les vagues de la mer sont l'image de la puissance infernale. Autant dire que Jésus a pris à la lettre la séance à la droite de Dieu qui est esprit!

Dans l'évangile de Jean, Jésus promet aussi à ses disciples de revenir bientôt vers eux (XIV, 3, 18, 23, 28). Mais ce retour, visible pour eux (v. 19, XVI, 16 ss.), où il les verra (XVI, 22) et leur parlera (v. 25), ne signifie pourtant pas autre chose, — tout le monde le sait, — que sa présence dans leurs cœurs par son Esprit (v. 17). Cf. Apoc. III, 22. Cette manière de parler, empruntée à l'Ancien Testament, où il est dit si souvent que Dieu va *venir* sauver son peuple ou juger le monde, qu'il marchera à la tête de son peuple pour le ramener dans son pays, etc. (Esaïe XXXV, 4; XL, 10; LII, 8, 12; Mal. III, 5; Ps. XCVI, 13, etc.), — était si familière à Jésus qu'il l'emploie encore en parlant du Saint-Esprit (Jean XV, 26; XVI, 7, 13) et même pour désigner le triomphe momentané de Satan : « Le prince du monde *vient*, » dit-il au moment où il va être livré a ses ennemis. (XIV, 30). Si la venue du diable signifie simplement son triomphe, pourquoi la venue du Fils de l'homme signifierait-elle autre chose?

La même manière de parler se trouve aussi dans les prières des anciens juifs : « Oh ! que nos yeux puissent *voir ton retour en Sion* dans ta miséricorde! Béni sois-tu, Seigneur, qui feras retourner ta majesté en Sion! » s'écriaient-ils pour demander

à Dieu le rétablissement de Jérusalem[1] Le retour visible de Jésus-Christ (ὄψεσθε Mat. XXVI, 64 ; ὄψονται Mat. XXIV, 30 ; Apoc. I, 7) n'est donc pas plus un retour corporel que celui de Dieu dans les écrits des prophètes ou dans les prières des Juifs[2]. Les Juifs et les Gentils ne l'ont pas vu autrement que les disciples ne « virent les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme » ou que Jésus lui-même ne vit la chute de Satan[3]. « Dans les faits visibles de la Pentecôte et de la ruine de Jérusalem, dit fort bien M. Godet lui-même, les Juifs ont contemplé, bon gré mal gré, les invisibles, c'est-à-dire la séance de Christ à la droite de Dieu et sa venue en jugement[4]. »

C'est dans le même sens que l'Apocalypse parle aussi du retour prochain de Jésus-Christ. Dans plusieurs endroits cette interprétation est tout à fait hors de doute et admise par ceux même qui pensent qu'il est question ailleurs d'un retour corporel suivi d'un règne terrestre de mille ans. Ainsi, quand Jésus dit à l'Eglise d'Ephèse : « Repens-toi... sinon je viens à toi et j'ôterai ton flambeau de sa place » (II, 5), à celle de Pergame : « Repens-toi donc, sinon je viens à toi promptement et je ferai la guerre avec eux avec l'épée de ma bouche » (v. 16), à celle de Sardes : « Si tu ne veilles pas, je viendrai comme un larron et tu ne sauras pas à quelle heure je viendrai sur toi » (III, 3), à celle de Laodicée : « Je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui, etc. » (v. 20). « Pour rapporter ces passages à la parousie dans le sens ordinaire du mot, dit H. Gebhardt[5], il faut leur faire violence. Une comparaison impartiale de tous les passages où l'Apocalypse parle de la venue du Seigneur, montre que par la venue du Seigneur l'auteur a entendu toute manifestation personnelle ou toute

[1] *Shemoné-esré*, 17me bénédiction. Cf. Esaïe LII, 8.

[2] Observons encore que la ruine de Jérusalem est opérée tantôt par les armées que Dieu envoie (Mat. XXII, 7), tantôt par Dieu lui-même qui *vient* pour visiter la vigne (XXI, 40).

[3] Cf. Mik. VII, 16 : ὄψονται ἔθνη. Esaïe LII, 15 ; LXVI, 18, etc.

[4] *Commentaire sur l'évangile de Jean*, II, p. 541 (3me édition).

[5] *Lehrbegriff der Apocalypse*, p. 283.

action énergique du Christ glorifié, soit provisoire et s'exerçant à l'égard d'une église particulière ou de certains membres de l'Eglise, soit finale et s'exerçant à l'égard de l'humanité tout entière, — soit pour juger et punir, soit pour bénir et sauver ; le contexte peut seul montrer laquelle de ces diverses interprétations il faut adopter dans chaque cas particulier. »

Ce que tout le monde est obligé de reconnaître dans certains textes, nous croyons qu'il faut l'appliquer à tous. Nulle part, l'auteur de l'Apocalyse n'a parlé d'une venue matérielle de Jésus-Christ. Partout où il parle de sa venue — qui sera prochaine, — il a entendu comme son Maître une venue spirituelle, coïncidant avec la ruine de l'empire romain et avec la diffusion du christianisme dans le monde.

Quand il écrit au début de son livre : « Voici il vient avec les nuées et tout œil le verra, et (en particulier) ceux qui l'ont percé, et toutes les tribus de la terre se lamenteront sur lui » (I, 7), il est clair qu'il a entendu dire la même chose que Jésus-Christ dans son discours eschatologique : « Et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront et verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel... » (Mat. XXIV, 30.) Or dans ce passage Jésus n'a nullement parlé d'une venue matérielle, comme nous le montrerons tout à l'heure.

Quand l'Apocalypse nous montre plus loin (XIV, 14-16) le Fils de l'homme assis sur une nuée blanche, avec une couronne d'or sur la tête et une faucille tranchante à la main, qui pourrait méconnaître le caractère figuré d'une telle description [1] ?

Enfin, quand elle fait paraître Jésus sur un cheval blanc, une flamme dans les yeux, la tête chargée de nombreux diadèmes, avec des noms écrits et un nom que nul ne connaît que

[1] Il ne s'agit pas là de la moisson finale, contemporaine du jugement (Marc IV, 26 ss. ; Mat. XIII, 30, 39), mais de la moisson accomplie par la fondation de l'Eglise chrétienne et contemporaine de la ruine de l'empire romain (Mat. XXIV, 32-34 ; IX, 37 s.), comme le montre tout le contexte et en particulier la description suivante, celle de la vendange (v. 17-20), qui ne peut s'appliquer qu'à l'empire romain, dont la ruine est figurée d'avance (cf. XIX, 15) sous cette image grandiose empruntée aux prophètes (Joël III, 13; Esaïe LXIII, 1-3).

lui-même, vêtu d'un manteau teint de sang, suivi des armées célestes sur des chevaux blancs, avec une épée aiguë qui sort de sa bouche, etc. (XIX, 11-16), n'est-il pas incroyable qu'on ait jamais pu voir dans une telle description l'annonce d'une venue matérielle de Jésus-Christ sur la terre? Tout n'en montre-t-il pas le caractère symbolique et figuré? Le combat de Jésus-Christ et des armées célestes contre la Bête (l'Antichrist) et les rois de la terre, cette grande boucherie opérée par le glaive de Jésus-Christ (v. 17-21), tout cela peut-il un seul instant être pris à la lettre[1]?

Et s'il en est ainsi, comment croire que des expressions qui ont manifestement un sens figuré dans les prophètes, dans l'Apocalypse, dans l'évangile de Jean et dans les trois premiers évangiles eux-mêmes, aient été employés ailleurs par Jésus-Christ dans un sens littéral? De quel droit soutient-on que la même locution, certainement imagée dans la réponse au grand prêtre et ailleurs, doit être prise au sens propre dans un ou deux textes? Jésus lui aurait donc donné deux sens diamétralement opposés!... Cela est difficile à croire. Examinons cependant.

2. Le premier des textes que nous avons cités (Mat. XVI, 28) n'offre par lui-même aucune difficulté puisqu'il est conçu à peu près dans les mêmes termes que la réponse au grand prêtre : « Quelques-uns de ceux qui sont ici présents ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant dans sa royauté. » Olshausen avoue que ces paroles, surtout sous la forme qu'elles ont dans Marc et dans Luc, « pourraient s'entendre d'une manifestation puissante du principe chrétien, sans allusion au retour personnel de Jésus. Seulement, ajoute-t-il, la réunion de ces mots avec les précédents, où la *venue dans la gloire* se rapporte si manifestement à la parousie, ne permettent pas cette interprétation. La venue du royaume coïncide avec la venue de la personne. »

On pourrait être tenté de répondre que les évangélistes ont souvent rapproché des paroles qui offrent une certaine analogie, mais qui ont dû être prononcées dans des circonstances

[1] Voy. dans nos *Etudes sur l'Apocalypse* (1884), celle sur le *Millenium*.

différentes et qui non seulement n'ont pas le même sens, mais ont même quelquefois un sens tout différent ; en sorte que la première de ces paroles pourrait fort bien se rapporter à une venue lointaine et personnelle de Jésus-Christ pour le jugement et la seconde à une venue prochaine et figurée pour l'extension du christianisme dans le monde.

Mais nous ne ferons point cette réponse, parce que nous croyons qu'en effet la venue pour le jugement, dont parle le verset 27, est essentiellement la même que la venue pour l'extension du christianisme dont parle le verset 28, et que la première était prochaine aussi bien que la seconde, comme nous le montrerons plus tard. Seulement nous pensons que ni l'une ni l'autre ne devait être une venue visible, personnelle, mais invisible et spirituelle. Nous l'établirons plus tard pour la première ; il nous suffit maintenant de l'établir pour la seconde. Non seulement nous avons ici essentiellement les mêmes expressions qui, dans la réponse au grand prêtre, — tout le monde en convient, — ont un sens figuré, mais comme l'a fait remarquer Stier [1], les mots : « *Ils ne mourront point jusqu'à ce qu'ils* aient vu le Fils de l'homme venant dans sa royauté, » indiquent assez clairement que ceux qui seront témoins de cette venue mourront après y avoir assisté. Il ne s'agit donc pas là d'une venue finale de Jésus-Christ pour le jugement, puisque celle-ci doit être suivie, pour les élus, de la vie éternelle, et pour les réprouvés, d'un châtiment sans fin. Mais il s'agit seulement, d'une extension puissante du christianisme dans le monde, extension qui suivit de près la ruine de Jérusalem et dont quelques apôtres furent encore témoins, en particulier saint Jean dont Jésus avait dit : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (Jean XXI, 22.) Marc et Luc l'ont compris ainsi ; et un grand nombre de commentateurs se sont laissés avec raison guider par leur interprétation [2]. Dans ces deux évangiles, c'est le royaume de Dieu qui doit venir bientôt avec puissance.

3. Est-il bien nécessaire après cela de prouver que le retour

[1] *Reden Jesu*, II, p. 224.

[2] Grotius, J. Cappel, Wetstein, Ebrard, Dorner, Stier, etc.

dont parle la parabole des mines (Luc XIX) est aussi un retour spirituel? Cette parabole offre certaines analogies avec celle des noces du fils de roi (Mat. XXII, 1-14). Le fils de roi et l'homme de grande naissance désignent également Jésus-Christ. L'une et l'autre prédisent également la ruine de Jérusalem. Or dans la première la destruction des Juifs rebelles est attribuée à Jésus lui-même, une fois de retour (Luc XIX, 27), — ils sont égorgés sur son ordre et en sa présence, — tandis que dans la seconde ce sont les armées du roi (c'est-à-dire de Dieu) qui « tuent ces meurtriers et brûlent leurs villes » (Mat. XXII, 7), pendant que les noces du fils du roi (Jésus) continuent à se célébrer (dans le ciel. Cf. v. 11-13). Le retour de Jésus pour la ruine du judaïsme et pour l'établissement de son royaume sur la terre ne l'empêche donc pas d'être dans le ciel : c'est donc un retour spirituel et figuré.

Si tous ces textes s'expliquent sans difficulté dans un sens figuré et ne supportent pas l'interprétation littérale, il serait curieux qu'il en fût autrement du discours prophétique.

Essayons de comprendre cet important et difficile discours, que Matthieu nous a conservé sous sa forme la plus complète et la plus authentique (chap. XXIV et XXV) [1].

[1] Il me semble inutile de prouver que le texte de Matthieu est préférable à celui des deux autres synoptiques.

Il se peut que dans ceux-ci, surtout dans Luc, tel ou tel passage, par exemple Luc XVII, 24, 30; XXI, 34-36, semble favoriser l'idée de la parousie dans le sens ordinaire de ce mot. Dans ce cas il faut admettre que les paroles authentiques de Jésus ont été insensiblement modifiées sous l'influence des idées régnantes dans l'Eglise primitive. — C'est ainsi par exemple que Méthodius de Tyr transforme en futurs les aoristes et les présents de la réponse de Jésus aux Sadducéens. Voir dans les œuvres d'Origène, le fragment du *De resurrectione* conservé par Méthodius. — Mais tel ou tel texte de Luc ne doit pas prévaloir sur le sens naturel et nécessaire des paroles de Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu où elles se sont conservées sous une forme plus complète et plus primitive. On sait que Luc a aussi donné à la glossolalie (Actes II) un sens qui ne s'accorde guère avec la description de ce phénomène dans les épîtres de Paul et même dans le reste des Actes des apôtres (X, 44-46; XIX, 6.)

## V

## Le discours prophétique.

1. Jésus vient de prédire encore une fois la ruine de Jérusalem. Ses disciples lui demandent « quand ces choses arriveront et quel sera le signe de sa parousie et de la fin du siècle, » c'est-à-dire, non de la fin du monde, de l'univers physique, mais de l'époque antérieure à son retour glorieux.

Les Juifs, en effet, divisaient l'histoire du monde en deux époques : l'époque antérieure et l'époque postérieure à la venue du Messie. Les disciples pensent que la première de ces époques ne prendra fin que lors du retour glorieux annoncé par Jésus-Christ. Mais que ce soit là aussi la pensée du Maître, c'est ce que rien n'autorise à affirmer.

Quoi qu'il en soit, ils adressent là à Jésus deux questions bien distinctes et même trois, dont ils semblent ne faire qu'une seule. Leurs idées sont évidemment très confuses sur tout cela, et très empreintes des préjugés judaïques. Ils s'imaginent sans doute que Jésus reviendra bientôt visiblement et qu'alors la fin du monde ne saurait être très éloignée.

Jésus rectifie d'abord leurs idées sur ces deux points : 1° Si quelqu'un vient et prétend être le Christ, ne le croyez pas (v. 4 et 5). Pouvait-il dire plus clairement qu'il ne reviendrait pas sous une forme visible et corporelle ?...

2° La fin (du monde) est encore bien loin ; il faut auparavant que l'Evangile soit prêché à toutes les nations (v. 6-14), conformément aux promesses prophétiques de la conversion du monde entier au culte du vrai Dieu. (Cf. aussi Mat., fin).

2. Il aborde ensuite la première des deux questions que lui ont adressées les disciples, celle de la ruine de Jérusalem (v. 15-28). Il s'exprime de telle sorte qu'il est facile de comprendre qu'elle est prochaine : « Quand donc *vous* verrez... Priez que *votre fuite*..... Alors si quelqu'un *vous* dit »..... etc., — comme il l'avait d'ailleurs déclaré plus d'une fois précédemment (XXIII, 36 ; XXII, 7 ; Luc XIX, 27).

En même temps, il combat de nouveau, et plus explicite-

ment encore que la première fois, l'attente d'un retour visible du Christ :

« Alors, — dit-il à ses apôtres, c'est-à-dire au moment de la grande affliction qui devait accompagner la ruine de Jérusalem, — si quelqu'un vous dit : Le Christ est ici, ou : Il est là, ne le croyez pas... Si l'on vous dit : Le voilà dans le désert, n'y sortez point ; Le voilà dans les appartements intérieurs (d'une maison), ne le croyez pas. Car comme l'éclair sort d'Orient et brille jusqu'au Couchant, ainsi sera la *parousie* du Fils de l'homme. » (Vers. 23-27).

Etait-il possible de dire plus clairement que sa *parousie* ne serait pas un événement local, mais qu'elle remplirait toute la terre[1] ? Cette comparaison, en effet, n'a pas pour but d'exprimer la soudaineté de l'apparition du Christ ou la rapidité avec laquelle il se manifesterait dans le monde ; elle signifie, évidemment, d'après le contexte, que Jésus-Christ dans sa parousie (présence) ne sera pas ici ou là, mais partout à la fois, comme l'éclair brille au même moment sur tous les points de l'horizon.

Ce passage offre une grande analogie avec celui où Jésus dit aux Pharisiens : Le royaume de Dieu ne vient point d'une manière *visible* ; et l'on ne dira point : Le voilà ici ou là ; car voici, le royaume de Dieu est au dedans de vous (Luc XVII, 20 s.), c'est-à-dire au dedans de tout homme, des Pharisiens aussi bien que des autres ; il est contenu en germe dans tout cœur humain : il ne s'agit que de l'y développer par la repentance, l'humilité, la foi, etc.

La parousie ressemble à cet égard au royaume de Dieu : quand elle aura lieu, elle remplira la terre entière, ou, pour mieux dire, le monde entier : elle sera infinie dans l'espace[2].

3. Qui ne sent qu'après avoir déclaré, en commençant, que

[1] C'est ce qu'a fort bien compris Schenkel, *Dogm.* II, 2, p. 1192. — Cf. Mat. XVIII, 20 ; XXVIII, 20.

[2] C'est dire qu'elle sera aussi infinie dans la durée. Assurément l'éclair disparaît aussitôt qu'il a brillé ; mais il est manifeste que la comparaison ne porte pas sur ce point. Cette idée de la durée indéfinie de la parousie, qui n'est pas exprimée ici explicitement, le sera un peu plus loin en termes assez clairs.

la fin du monde était encore bien loin, qu'il fallait qu'auparavant l'Evangile eût été annoncé par toute la terre (v. 14), qu'elle ne viendrait pas à la suite de quelque guerre *prochaine* (μελλήσετε ἀκούειν πολέμους, v. 6), pareille à celle des Romains contre les Juifs, Jésus ne peut pas déclarer maintenant (v. 29-31) que la fin du monde aura lieu *immédiatement après* (εὐθέως μετά) la grande affliction contemporaine de la ruine de Jérusalem, et que par conséquent l'obscurcissement et la chute des astres, dont il parle (v. 29), doivent être entendus dans un sens figuré, aussi bien que la venue du Fils de l'homme dont il est question aussitôt après? Les interpréter au sens propre, c'est mettre Jésus en contradiction manifeste avec lui-même. C'est aussi rendre absolument inintelligible la suite de la description ; car si les astres sont tombés du ciel sur la terre, comment toutes les tribus de la terre pourront-elles se frapper la poitrine (v. 30), et comment les anges pourront-ils aller rassembler les élus des quatre vents (v. 31) ? Où seront alors les élus, les habitants de la terre et les quatre points cardinaux, quand les astres seront tombés du ciel ?

Quel lecteur attentif des prophètes ne comprend que c'est là une description, non de la destruction du monde, de l'univers physique, mais une description figurée de la destruction, soit du monde païen, soit plutôt spécialement du polythéisme, des faux dieux, dont la plupart étaient identifiés avec les astres? Les images de ce genre sont fréquentes dans les prophètes [1]. C'est ainsi qu'Esaïe dit qu'à l'époque messianique « la lune et le soleil seront confus. » (XXIV, 23.) Et le livre de Daniel, faisant allusion à la tentative hardie d'Antiochus Epiphane de substituer le culte de Jupiter à celui de tous les autres dieux des divers peuples de son royaume (cf. 1 Mak. I, 41 s. ; Dan. XI, 36 ss.), dit qu'il « jeta à terre une partie de l'armée des cieux et des étoiles et les foula aux pieds. » (Dan. VIII, 10 [2].) Cf. aussi Deut. IV, 19 ; Jér. VIII, 2 ; XXXIII, 22 ; 2 Rois

[1] Cf. mon *Histoire de la littérature prophétique*, p. 37 et 168.

[2] Ces étoiles ne représentent pas les juifs fidèles martyrisés par Antiochus, comme le veulent la plupart des commentateurs, mais les dieux des peuples, à l'exception de Jéhovah, nommé immédiatement après, *le chef de l'armée* = le dieu des (faux) dieux.

XVII, 16, etc. Ailleurs, une étoile désigne un roi glorieux, par exemple David (Nomb. XXIV, 17) ou le roi de Babylone (Esaïe XIV, 12).

« Il faut savoir, dit le célèbre docteur juif Maïmonides, qu'il arrive fréquemment dans le discours d'Esaïe que lorsqu'il veut parler de la chute d'une dynastie ou de la ruine d'une grande nation, il se sert d'expression telles que : *Les astres sont tombés, Le ciel a été bouleversé, Le soleil s'est obscurci, La terre a été dévastée et ébranlée*, et beaucoup d'autres métaphores semblables. C'est comme on dit chez les Arabes en parlant de celui qu'un grand malheur a frappé : *Son ciel a été renversé sur sa tête*. De même, lorsqu'il décrit la prospérité d'une dynastie ou un renouvellement de fortune, il se sert de métaphores telles que l'*augmentation de la lumière du soleil et de la lune, le renouvellement du ciel et de la terre*, et autres expressions analogues. » Il cite Esaïe XIII, 10, 13, puis il ajoute : « Je ne pense pas qu'il y ait un seul homme dans lequel l'ignorance, l'aveuglement, l'attachement au sens littéral des métaphores et des expressions oratoires soient arrivés au point qu'il pense que les étoiles du ciel et la lumière du soleil et de la lune aient été altérées lorsque le royaume de Babylone périt, ou que la terre soit sortie de son centre, comme s'exprime le prophète. Mais tout cela est la description de l'état d'un homme mis en fuite, qui voit toute lumière en noir, trouve toute douceur amère et s'imagine que la terre lui est trop étroite et que le ciel s'est couvert sur lui[1]. »

Après avoir cité quelques autres textes du même genre, il ajoute : « Considérez, vous qui avez des yeux, s'il y a dans ces textes quelque chose qui soit obscur ou qui puisse faire penser que le prophète décrive un événement qui arrivera au ciel et si c'est là autre chose qu'une métaphore pour dire que leur règne sera détruit, que leur fortune sera abattue et que les

[1] *Guide des égarés*, édition Munk, tome II, p. 211 ss. Maïmonides cite encore Esaïe XXIV, 17-20, 23; XXX, 19, 26; XXXIV, 3-5; LI, 3-6, 16; LIV, 10; LX, 20; LXV, 15-19; Jér. IV, 23; Hez. XXXII, 7 s.; Joël II, 10; Amos VIII, 9 s.; Mik. I, 3 s.; Hag. II, 6 s.; Ps. LX, 4; XLVI, 3; Jug. V, 4, Joël, III, 3-5, etc.

dignités de leurs grands s'évanouiront avec une extrême rapidité. C'est comme s'il disait que les personnages comparables aux étoiles par la solidité, par l'élévation de position et par l'éloignement des vicissitudes, tomberont dans le plus court délai. Ceci est trop clair pour qu'on en parle dans un traité comme celui-ci... Mais la nécessité nous y a appelé ; car le vulgaire et même ceux qu'on prend pour des gens distingués tirent des preuves de ce verset sans faire attention à ce qui se trouve avant et après et sans réfléchir à quel sujet cela a été dit. »

Un peu plus loin : « En parlant de la restauration du royaume des Israélites, de sa stabilité et de sa durée, il dit que Dieu produira de nouveau un ciel et une terre ; car dans son langage, il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre : « *Je mets mes paroles dans ta bouche..... pour implanter les cieux, pour fonder la terre et pour dire à Sion : Tu es mon peuple* (Esaïe LI, 16). »

Enfin après avoir cité Esaïe LXV, 15-19, Maïmonides conclut en ces termes : « Tu as donc maintenant une explication claire de tout le sujet. C'est que, après avoir dit : *Voici, je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle,* il l'explique immédiatement en disant : *Voici, je crée Jérusalem pour l'allégresse et son peuple pour la joie.* »

« Les grandes calamités publiques, dit aussi Bossuet, sont décrites dans les prophètes comme si c'était un renversement de toute la nature ; la terre tremble, le soleil s'obscurcit, la lune devient toute sanglante, les étoiles tombent : c'est qu'il semble que tout périt pour ceux qui périssent[1]. »

Ces métaphores ne sont assurément pas plus étonnantes qu'un grand nombre d'autres, qu'on lit aussi dans les prophètes et dont personne n'a jamais songé à mettre en doute le caractère figuré : par exemple : « Les monts et les collines éclateront de joie devant vous, et tous les arbres des champs frapperont des mains. » (Esaïe LV, 12.)

Les nombreux passages des prophètes auxquels Jésus fait allusion ici, comme nous le verrons, doivent être entendus,

[1] *L'Apocalypse avec une explication* (à VI, 12).

sinon tous, du moins la plupart, dans un sens figuré. Aussi plusieurs des Pères de l'Eglise (Origène, Augustin, etc.), de nos anciens théologiens (Grotius, Leclerc, Vitringa, Beausobre et Lenfant, David Martin, etc.) et des théologiens modernes de toute nuance (Dorner, Hengstenberg, Stier, Schérer, Lutteroth, Mazel, etc.) ont-ils reconnu le caractère figuré du v. 29.

D'après saint Augustin, le sens tropique (figuré) est beaucoup plus probable, plus croyable que le sens littéral[1]. « Etre précipité du ciel, dit Dorner, signifie être privé de l'éclat de la fortune ou du pouvoir ; l'homme puissant, en effet, est pareil à une étoile qui brille au ciel..... Le sens de ce passage est donc : Tout ce qui paraissait grand et élevé dans l'ancien état du monde sera précipité de son élévation et de sa puissance[2]. »

Mais ce qui démontre mieux encore le caractère figuré de cette description de l'obscurcissement et de la chute des astres, c'est qu'ailleurs Jésus-Christ, d'accord avec les prophètes et tout l'Ancien Testament, envisage la ruine du ciel et de la terre comme une chose tout à fait invraisemblable. « Il est plus facile, dit-il, que le ciel et la terre passent qu'il ne l'est qu'un riche entre au royaume de Dieu.» (Luc XVI, 17.) Comme il dit un peu plus loin : « Il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille » etc. (XVIII, 25), il en résulte que la destruction du ciel et de la terre et le passage d'un chameau par le trou d'une aiguille sont deux choses à peu près aussi faciles, aussi vraisemblables l'une que l'autre. Il ne peut donc pas avoir, dans le texte qui nous occupe, décrit la ruine de l'univers.

On nous objectera sans doute qu'il a dit aussi : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » (Mat. XXIV, 35.)

Mais il faut avoir bien peu réfléchi à cette parole pour s'imaginer qu'elle renferme une affirmation de la destruction future

[1] *Civ. D.* XX, 24, 1.

[2] Cité par Mazel, *Le retour de Jésus-Christ* (1878), p. 305. On trouvera là les textes de ces divers théologiens, et plusieurs preuves de l'impossibilité du sens littéral.

du monde. Si quelqu'un disait : « Les fleuves remonteront vers leurs sources, mais je ne ferai pas cela ! » qui serait assez simple pour croire qu'il affirme qu'un jour les fleuves remonteront vers leurs sources ? Il en est de même de la parole en question ; elle signifie : Quand même ce qu'il y a de plus inébranlable serait ébranlé et détruit, mes paroles ne le seront jamais.

Et tel est aussi le sens de cette locution dans l'Ancien Testament (cf. Job XIV, 12 ; Ps. LXXII, 5, 7, 17 ; LXXXIX, 3, 30 ; Jér. XXXI, 34-36[1]. ; XXXIII, 20 s. ; Bar. I, 11 ; III, 32, etc.). Les Hébreux, en effet, considéraient l'univers comme éternel, non dans le passé, mais dans l'avenir[2]. Même l'auteur du Ps. CII et le second Esaïe (LI, 6) n'affirment pas que les cieux et la terre passeront, mais que, quand même ils passeraient, Dieu et ses perfections demeureraient toujours les mêmes[3]. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre dont parle le même prophète (Esaïe LXV, 17) ne sont qu'une image poétique du grand changement qui va s'opérer dans la condition du peuple de Dieu par suite du retour de l'exil. Enfin, quand il dit : « Les montagnes changeront de place..., mais ma grâce ne s'écartera pas de toi, » (LIV, 10), qui ne comprend que cela signifie également : Les montagnes *changeraient* de place que ma grâce ne s'écarterait pas de toi[4] ?

Le caractère imagé de cette description ressort aussi de la comparaison d'une description analogue dans l'Apocalypse (VI, 12-17). Là aussi le soleil et la lune s'obscurcissent, les astres tombent du ciel, etc. ; ce qui n'empêche pas qu'il est encore question, un peu plus loin (VIII, 12 ss.), des astres qui sont de nouveau obscurcis, et des habitants de la terre, qui continuent à être châtiés.

[1] D'après ce texte, il est aussi impossible que les lois de la nature passent qu'il l'est de mesurer la hauteur du ciel ou la profondeur de la terre.

[2] Gen. IX, 21 s. XLIX, 26 ; Deut. XXXIII, 15, Ps ; LXXVIII, 69, CIV, 5 ; Hez. XXXVI, 2, Eccl. I, 4 etc.

[3] Cela est évident dans le texte d'Esaïe, que le Ps. CII, 27 et 28 a imité.

[4] Ce n'est pas un texte isolé de la seconde épître de Pierre (III, 10) qui pourrait contre-balancer l'enseignement unanime de toute la Bible sur ce point.

On peut se demander seulement si les astres qui s'obscurcissent ou tombent du ciel sont l'image des faux dieux, qui étaient pour la plupart identifiés avec les astres, ou celle des princes de ce monde, dont la gloire s'obscurcira et qui seront précipités de leur élévation. La première interprétation me paraît meilleure. Les astres et les *armées* des cieux qui seront ébranlées, représentent toutes les divinités païennes[1]. Et comme les faux dieux étaient souvent considérés comme des démons, nous avons ici une description analogue à celle d'Apoc. XII, 7 ss. et à la parole de Jésus lui-même : « Je voyais Satan tombant du ciel comme un éclair. »

Toutefois, comme le sens général demeure essentiellement le même, qu'il s'agisse spécialement de la chute du *polythéisme* ou de celle du monde païen en général, nous pouvons nous dispenser de discuter cette question. Il s'agit, en tout cas, d'un ébranlement social (religieux et peut-être aussi politique), et non d'un bouleversement de la nature.

4. La plupart des interprètes qui ont reconnu le caractère figuré du v. 29 se sont arrêtés là, et, satisfaits d'avoir montré que la fin du monde ne devait pas, d'après ce texte, suivre *immédiatement* la ruine de Jérusalem, ils ont considéré la venue du Fils de l'homme décrite dans les versets suivants comme devant avoir lieu après la destruction du monde antique, à une époque indéterminée, mais lointaine. C'est, à notre avis, une fâcheuse inconséquence. Si le début de la description est figuré, pourquoi la suite ne le serait-elle pas aussi? D'autant plus qu'elle parle précisément de cette venue glorieuse du Fils de l'homme, qui, nous l'avons montré, a partout ailleurs un sens figuré !

Du reste, c'est retomber dans des difficultés tout aussi grandes que celles qu'on voulait éviter. En effet, 1° non seu-

[1] *Αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* = צבאות השמים cf. Deut. IV, 19 ; Esaïe XXXIV, 4, etc. ; Dan. IV, 32 ; Hermas, *Vis.* I, 3, 4. (*ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* = le Dieu des *armées*.) — Puisqu'elles sont mentionnées à la suite des astres, *les armées des cieux* doivent désigner, non les astres eux-mêmes, mais les esprits mauvais répandus dans l'espace (cf. Eph. VI, 12 ; Col. II, 15). Cf. 1 Rois XXII, 19 ; Ps. CIII, 21 ; CXLVIII, 2, où *l'armée des cieux* ou les armées de Jéhovah = les anges.

lement rien n'indique que l'apparition du signe du Fils de l'homme (v. 30) doive être postérieure de plusieurs siècles à la ruine du monde païen décrite immédiatement avant, mais le mot *alors* (τότε) indique clairement que ces deux événements seront à peu près contemporains.

2° Jésus déclare immédiatement après à ses auditeurs qu'ils seront témoins de toutes les choses qu'il vient de dire, que « cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient arrivées. » (v. 32-34.) Que *toutes ces choses* ne puissent être que celles dont il vient d'être question, par conséquent la ruine de Jérusalem, l'ébranlement du paganisme et la venue du Fils de l'homme, c'est ce qui ne doit pas avoir besoin de démonstration. D'autant plus que partout, nous l'avons vu, cette venue glorieuse est représentée comme prochaine, nulle part comme lointaine. On n'a donc rien gagné à considérer le v. 29 comme figuré ; si la venue de Jésus-Christ décrite aussitôt après est une venue matérielle, Jésus s'est trompé.

Que dis-je ? il s'est trompé ! Ce serait peu de chose, et quelques-uns de nos lecteurs pourraient n'être pas très sensibles à une telle considération. Mais, si dans ce passage il a parlé d'un retour final pour le jugement, il s'est mis en contradiction avec ses propres paroles et n'a su ce qu'il disait ! En effet, il représente ici, comme partout, son retour comme prochain, tandis qu'il a commencé par dire que la fin du monde était encore bien loin !

Mais il y a plus encore. Que signifierait alors la parabole empruntée à la germination du figuier ? De quoi *toutes ces choses* (v. 33) pourraient-elles bien être le signe, si *toutes ces choses* étaient la destruction du monde (physique ou antique, peu importe) et la parousie pour le jugement dernier? « Quand vous aurez vu » la ruine du monde et le Fils de l'homme venant sur les nuées pour le jugement, « sachez que... » Quoi ? Qu'est-ce qui *sera proche ?...* Ne se sent-on pas ici acculé dans une impasse ?

Non, les v. 29-35 sont inséparables ; ils décrivent des événements prochains, contemporains les uns des autres, et ces événements ne sont ni la fin du monde, ni une venue de Jésus-

Christ pour le jugement dernier, ni la résurrection des morts et le jugement, auxquels il n'y a pas d'ailleurs la moindre allusion.

Ce qui le prouve, c'est que

1° Les v. 29-35 décrivent des événements prochains, tandis que Jésus a déclaré précédemment, non seulement ici (v. 6 et 14), mais encore dans les paraboles du levain, du grain de sénevé et aussi dans celle de la semence, conservée par saint Marc (IV, 26-29), que la fin du monde est encore bien loin.

2° La venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel décrite ici et sa parousie pour le jugement sont nettement distinguées au v. 36. La première est prochaine : elle suivra de près la ruine de Jérusalem et l'ébranlement du monde (païen) (v. 29 ss.); elle aura lieu avant la fin de la génération contemporaine (v. 33 s.). De la seconde, au contraire, nul ne connaît ni le jour ni l'heure (v. 36); elle arrivera au moment où l'on s'y attendra le moins (v. 37, XXV, 30) [1].

Il y a opposition manifeste entre ces deux affirmations. Supposer que Jésus a voulu dire que sa parousie était prochaine, mais que cependant nul n'en savait exactement le moment précis, c'est lui attribuer gratuitement une pensée puérile et indigne, non seulement de lui, mais de tout homme sensé.

3° La venue décrite dans ces versets n'est point appelée *parousie,* tandis que ce mot est employé immédiatement avant (v. 27) et après (v. 37), quand il s'agit du jugement.

4° Dans cette description il n'est question ni de résurrection des morts ni de jugement dernier, tandis que le jugement est décrit plus loin (XXV, 31-46), après qu'il a été dit à plusieurs reprises que nul n'en connaît ni le jour ni l'heure. Or est-il admissible que Jésus ait parlé deux fois dans le même discours, à un si grand intervalle, du même événement, la première fois en le représentant comme prochain, la seconde fois après avoir dit et répété que l'époque en était incertaine? Admettre cela, c'est introduire dans ce discours une confusion inextrica-

[1] Il en résulte que la venue glorieuse du Fils de l'homme et sa parousie sont deux choses assez différentes, et non identiques, comme on le croit communément.

ble ; c'est mettre Jésus en contradiction, non seulement avec l'histoire, puisque la parousie, telle qu'on l'entend, n'a pas eu lieu avant la fin du siècle apostolique, mais aussi avec son propre enseignement, puisque, après avoir déclaré qu'elle était proche, il aurait dit que l'époque en était incertaine (v. 36), et puisque ailleurs il représente la fin du monde, avec laquelle on fait généralement coïncider cette venue pour le jugement, comme très éloignée.

« Il est certain, dit Keim[1], que celui qui avait refusé (aux Pharisiens) de faire des signes dans le ciel... ne pouvait pas parler de miracles s'accomplissant dans le soleil, la lune et les étoiles et d'un « signe du Fils de l'homme paraissant dans le ciel, » à moins d'avoir cessé d'être lui-même, pour devenir un simple Juif. » Cela nous paraît tout à fait évident. Seulement nous n'en concluons pas, comme cet historien audacieux et arbitraire de la vie de Jésus, que la portion du discours prophétique où se trouvent ces expressions n'a pas été prononcée par le Sauveur, mais lui a été attribuée plus tard par quelque judéo-chrétien. Nous en concluons simplement que les commentateurs eschatologiques n'ont pas compris le sens de ces paroles de Jésus et qu'elles doivent être interprétées à la lumière des prophètes (non des pseudépigraphes) d'une manière qui cadre avec tout le reste de son enseignement.

5. Ce passage offre à l'interprétation eschatologique les plus grandes difficultés. On parle souvent de l'invraisemblance de l'interprétation figurée ou symbolique ; il serait beaucoup plus juste de parler de l'invraisemblance de l'interprétation littérale.

1° Comment Jésus aurait-il placé immédiatement après la ruine prochaine de Jérusalem la fin du monde, qu'il relègue ailleurs dans un avenir indéfini, mais lointain ?

2° Quel pourrait bien être ce signe du Fils de l'homme, puisque le caractère de la parousie est précisément d'arriver à l'improviste ?

3° Pourquoi toutes les tribus de la terre se frappent-elles la poitrine à la vue de ce signe ?

[1] *Geschichte Jesu*, III, p. 198.

4° Pourquoi les anges rassemblent-ils les élus seulement, et seulement ceux qui vivent encore au moment de la parousie? Que deviendront donc ceux qui sont morts? pourquoi n'est-il pas parlé de résurrection ? Et que deviendront les méchants ? Pourquoi n'est-il pas question de jugement?

Enfin les anges « rassemblent les élus des quatre vents, des extrémités des cieux jusqu'à leurs extrémités, » c'est-à-dire du monde entier. Jésus s'imaginait donc que dans l'intervalle d'une génération sa doctrine se serait répandue jusqu'aux derniers bouts du monde ! lui qui l'avait comparée au grain de blé ou de sénevé qui pousse peu à peu, au levain qui insensiblement pénètre toute la pâte !

Est-ce assez de difficultés, de contradictions, d'impossibilités ?...

Voyons, au contraire, si tout cela ne s'explique pas assez bien dans l'interprétation figurée.

6. Pour comprendre le sens de cette description, il faut remarquer qu'elle est empruntée en très grande partie à diverses prédictions des anciens prophètes relatives à l'abaissement des nations païennes et à la délivrance du peuple d'Israël exilé. Les principaux de ces textes sont Joël III, Esaïe XI, XIII et XIV, XXIV-XXVII, XXXIV, Jérémie XXX-XXXII, Esaïe XLIX et LXVI, Hag. II, 6 ss. Il faut y joindre Daniel VII, que nous avons déjà suffisamment discuté, et Zakarie XII, que nous étudierons en dernier lieu.

D'après les premiers de ces textes, conçus la plupart en un langage manifestement poétique et figuré, au jour où l'Eternel délivrerait son peuple, le soleil et la lune devaient s'obscurcir [1], les astres tomber du ciel [2], les cieux ou toutes les armées des cieux être ébranlés [3].

Alors le Messie ou l'Eternel lui-même (par l'organe du Mes-

[1] Joël III, 4; Esaïe XXIV, 21-23; XIII, 10 : *σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατελλοντος, και ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς*. LXX. Cf. aussi Hez. XXXII, 7 s., où il s'agit simplement de la défaite de l'Egypte par les Kaldéens, et Joël II, 10; IV, 15 : *ἀστρα* (ou *οἱ ἀστέρες*) *δύσουσι* [*τὸ*] *φέγγος αὐτῶν*.

[2] Esaïe XIII 10 : *οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ*.... XIV, 12 ss. : *πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος*;

[3] Esaïe XXXIV, 4 : *καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν... καὶ πάντα*

sie) devait élever une bannière (נֵס, *σημεῖον* LXX) vers les peuples[1], rassembler à son de trompe (*σάλπιγγι μεγάλῃ*) les enfants d'Israël dispersés[2], et envoyer des messagers, des missionnaires israélites parmi toutes les nations pour les convertir au culte du vrai Dieu[3] et les incorporer au peuple d'Israël[4].

*τὰ ἄστρα πεσεῖται.* XIII, 13 : J'ébranlerai les cieux (texte hébreu). Hag. II, 6 : *σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

[1] Esaïe XI, 12 : *ἀρεῖ σημεῖον εἰς τὰ ἔθνη* et il rassemblera Israël des quatre bouts de la terre. XLIX, 22 : *συσσημόν* (= *σημεῖον*) *μου.* La prière juive *Shemoné-esré,* 10e bénédiction : *Elève une bannière,* fait manifestement allusion à ces deux textes d'Esaïe. (Pour l'image cf. Esaïe V, 26, XIII, 2 ; Jér. IV, 5 s.)

Cf. aussi *Pesiqtha zoutartha,* à Nomb. XXIV, 17 (cité par Castelli, *Il Messia,* p. 348, et Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias,* p. 10-13) : « Qu'il plaise à notre Père céleste que le verset : Il lèvera une bannière vers les peuples et rassemblera les dispersés d'Israël (Esaïe XI, 12), s'accomplisse en nos jours ! »

[2] Esaïe XXVII, 12 s. : Vous serez rassemblés un à un, enfants d'Israël (texte hébreu). *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ σαλπιοῦσι τῇ σάλπιγγι τῇ μεγάλῃ, καὶ ἥξουσι...* Mik. II, 12 ; IV, 6 ; Jér. XXX, 21 ; XXXI, 7 : *συνάξω αὐτοὺς ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς...* 10. XXXII, 37 ; Deut. XXX, 3 ss. : *πάλιν συνάξει σε ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν... ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξει σε Κύριος...* Hez. XXXIV, 13 ; XXXIX, 27 ; Esaïe XLIII, 5 ss. : *ἀπὸ ἀνατολῶν... καὶ ἀπὸ δυσμῶν συνάξω σε...* XLIX, 5 ; LVI, 8 ; Zak. II, 6 : *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς.* VII, 7. Bar. IV, 36 s., V, 5-9 ; Tob. XIII, 5 ; Sir. XXXIII. 11 : *συνάγαγε πάσας φυλὰς Ἰακώβ.* Psal. Sal. XI, 3 ss., XVII, 28 : (Le Messie) *συνάξει λαὸν ἅγιον... καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ...* 2 Mak. I, 27 : *ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν.* II, 7, 18 : *ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανον...* Philon, *De exsecrationibus,* 8 et 9. Prières juives, *passim,* surtout Shemoné esré, 10e bénédiction. 4 Esdr. XIII, 12 : Vidi ipsum (Messiam)... vocantem (ou *colligentem,* v. 39) ad se multitudinem aliam pacificam. *Omnium hæresium refutatio* (*Philosophoumena*), IX, 30 : *Χριστὸν προσδέχονται [οἱ Ἰουδαῖοι]... ὃς ἐπισυνάξας τὸ πᾶν ἔθνος Ἰουδαίων, πάντα τὰ ἔθνη πολεμήσας, ἀναστήσει αὐτοῖς τὴν Ἱερουσαλὴμ πόλιν βασιλίδα, εἰς ἣν ἐπισυνάξει ἅπαν τὸ ἔθνος...* Voy. aussi les textes rabbiniques cités par Bertholdt, *Christologia Judæorum,* p. 79 s. — « Les exilés se rassembleront, d'après la parole : Alors on sonnera d'une grande trompette. » (Esaïe XXVII, 13.) *Pesiqtha zoutartha,* ibid. Voy. la note précédente. — Cf. aussi *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων,* 9 : Puisse ton Eglise être rassemblée des bouts de la terre dans ton royaume ! 10. Amène-la des quatre vents dans ton royaume, que tu lui as préparé (*σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων...*).

[3] Mik. V, 7 ; Esaïe LXVI, 18 ss. : *ἐξαποστελῶ ἐξ αὐτῶν σεσωσμένους εἰς τὰ ἔθνη... καὶ ἀναγγελοῦσι τὴν δόξαν μου ἐν τοῖς ἔθνεσι...*

[4] *Ibid, καὶ ἀπ' αὐτῶν λήψομαι ἱερεῖς καὶ λευίτας...* Cf. LVI, 7 s.

Il est à peine nécessaire de dire que cette bannière et cette grande trompette sont de pures images poétiques. Mais il est peut-être moins inutile de faire observer que la seconde de ces images est empruntée à une des coutumes religieuses des Hébreux. Pour appeler le peuple aux cérémonies sacrées, les prêtres sonnaient de deux trompettes d'argent qui remontaient jusqu'au temps de Moïse[1]. On s'en servait en particulier pour donner le signal du jubilé, ce qui devait avoir lieu le jour des expiations, chaque cinquantième année (Lév. XXV, 9).

Eh bien! de même, pour rassembler les Israëlites exilés, on sonnera, pour ainsi dire, d'une grande trompette (Es. XXVII, 13), assez grande pour être entendue jusqu'en Assyrie et en Egypte. Ce sera pour eux le signal de la *délivrance*, d'une sorte de *jubilé* succédant aux misères de l'exil (cf. Esaïe LXI, 1-3 à Lév. XXV, 9 ss.): ils seront rétablis dans la possession de leur pays, comme au bout de 50 ans les Israélites tombés dans la pauvreté devaient être rétablis en possession de leur héritage, et ils reviendront en Sion adorer l'Eternel.

Jésus étend à l'humanité tout entière, comme le second Esaïe[2], ce que les autres prophètes avaient dit plus spécialement du peuple juif: Puisqu'il est le Messie, sa *bannière* ne tardera pas *à paraître dans le ciel;* il ne tardera pas à *rassembler* comme avec *une grande trompette*[3], non seulement les

[1] Nomb. X, 1-10. Joël II, 15 s. Ps. LXXXI, 4.

[2] Cf. Esaïe XLIX, 6-22, etc.

[3] MM. Westcott et Hort ont vu que la *grande trompette* fait allusion à Esaïe XXVII, 13, mais non que le *σημεῖον* provient aussi du même prophète. Voy. leur édition du Nouveau Testament grec. — L'allusion à notre interprétation de ce dernier terme dans la *Revue théologique*, 1883, p. 545, repose sur des communications verbales. — Notre interprétation de ce texte donne la clef d'un passage fort obscur de la *Didachê*, qui y fait allusion. Dans la description des derniers temps par laquelle se termine ce livre, dont la découverte récente a fait tant de bruit, il est parlé d'un *σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ*, suivi du *σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος* et de la résurrection des morts. Or ce *signe de déploiement* ne peut signifier qu'une enseigne ou *étendard destiné à être déployé dans le ciel.*

Cf. aussi Ignat., *ad Smyrn.* I: *ἵνα ἄρῃ* (Jésus) *σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, soit parmi les Juifs soit parmi les nations.*

juifs dispersés, mais tous les élus dans le monde entier. Il ne le fera pas lui-même, puisqu'il va mourir et entrer dans la gloire céleste, mais il le fera par l'organe de ses ἄγγελοι, c'est-à-dire de ses apôtres (les deux mots sont synonymes) et des missionnaires chrétiens qui se répandront dans le monde et « rassembleront en une seule famille spirituelle les enfants de Dieu dispersés. » (Jean XI, 52 ; cf. Eph. II, 13-22.)

Que les messagers de l'Evangile aient pu être appelés ainsi, surtout dans une description si hautement poétique, c'est ce qui ne saurait être mis en doute [1]. V. 1 Tim. III, 16 : (cf. 1 Cor. XV, 5-8), Luc IX, 52, VII, 24, 27, etc. N'est-il pas naturel que l'Evangile (εὐαγγέλιον), le bon message, soit annoncé par des *messagers* (ἄγγελοι) ?

Ces messagers *rassembleront* les élus dans le monde entier. Jésus n'avait-il pas comparé le royaume de Dieu à un filet jeté dans la mer, qui *rassemble* ou ramasse (συναγαγούσῃ) toutes sortes de choses (Mat. XIII, 47) ? N'avait-il pas appelé ses apôtres à être des pêcheurs d'hommes (IV, 19) ? Ne les avait-il pas envoyés moissonner (Mat. IX, 37, Jean IV, 38), rassembler ces multitudes errantes et misérables comme des brebis sans berger (Mat. IX, 36) ? N'avait-il pas voulu lui-même *rassembler* (ἐπισυναγαγεῖν) les enfants de Jérusalem comme une poule *rassemble* ses poussins sous ses ailes (XXIII, 37) ? N'avait-il pas annoncé récemment dans la parabole des noces (Mat. XXII, 1-10) que puisque les Juifs n'avaient pas voulu se rendre à son invitation, au banquet spirituel qu'il leur avait offert, Dieu allait les détruire, *brûler leur ville* (v. 7) et qu'*après cela* il enverrait ses serviteurs « *rassembler* tous ceux qu'ils trouveraient, » c'est-à-dire les païens [2] ? Et, qu'on le remarque bien, ici comme dans le discours eschatologique, ce

Qu'on se rappelle aussi le *labarum* de Constantin avec l'inscription : Hoc SIGNO vinces. Que de fois n'a-t-on pas parlé de l'étendard de la croix !

[1] C'est l'interprétation de David Martin, Beausobre et Lenfant, Lightfoot, M. Lutteroth, Olshausen lui-même, qui suit pourtant en général l'interprétation eschatologique, etc. Cf. la fin de l'évangile de Marc d'après quelques manuscrits : *Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἀχρὶ δύσεως ἐξαπέστειλεν δι αἰτῶν (ἀποστολων) τὸ ἱερὸν... κήρυγμα...* Voy. l'édition de Westcott et Hort.

[2] Cf. aussi Luc XIV, 16-23 ; Jean XII, 32, etc.

rassemblement des élus a lieu immédiatement après la ruine de Jérusalem. L'envoi des messagers du second de ces textes (XXIV, 31) est donc identique à l'envoi des serviteurs de la parabole. Nouvelle preuve que les ἄγγελοι qui vont « rassembler les élus des 4 vents » « avec une grande trompette » ne sont pas les anges, mais les apôtres et les autres prédicateurs de l'Evangile, et que ce passage ne parle nullement d'une venue de Jésus pour la résurrection et le jugement dernier, dont il n'est d'ailleurs nullement question dans tout le contexte, mais pour l'extension puissante de son royaume, c'est-à-dire de l'Eglise chrétienne, dans le monde païen. Après avoir dans la parabole, annoncé que la conversion graduelle des païens suivrait de près la ruine de Jérusalem, Jésus n'a pas pu déclarer, peu de jours après, qu'il reviendrait immédiatement à la suite de cette ruine pour juger le monde. Il se serait mis en contradiction non seulement avec lui-même, mais avec les notions les plus élémentaires de la justice et du bon sens. De quel droit, à quel titre aurait-il pu, peu de temps après la ruine de Jérusalem, qu'il savait prochaine, juger un monde, des nations, « toutes les nations » (XXV, 32), qui n'auraient pas eu le temps de recevoir le message du salut ? N'est-il pas de toute évidence que Jésus ne peut pas avoir tenu un pareil langage, et que le discours eschatologique ne saurait être la réfutation et le renversement de tout ce qu'il avait enseigné auparavant ?

L'apôtre Jean l'avait bien compris, il savait que son Maître était mort « pour *rassembler* en un seul (corps) les enfants de Dieu dispersés » (Jean XI, 52.) « Les enfants de Dieu dispersés, dit Dorner à propos de ce texte, devaient être rassemblés par la croix comme *par une bannière*[1]. » C'est là précisément le sens du σημεῖον du discours eschatologique. Ce mot n'est pas ici la traduction de l'hébreu אוֹת (*ôth*), *signe*, comme on le croit généralement, mais de נֵס (*nês*) *enseigne* ou *bannière*.

Quant à la grande trompette, on peut y voir, si l'on veut, une image de la prédication puissante des messagers du salut,

[1] Dorner, *Glaubenslehre*, II, p. 518. Cf. aussi Calvin : « La puissance céleste de laquelle il sera environné servira comme d'une *enseigne déployée* pour contraindre tout le monde à le regarder. »

d'après ces paroles des prophètes: Elève ta voix comme la trompette (Es. LVIII, 1)! [Mets] la trompette à ta bouche (Hos. VIII, 1)[1]! Mais il ne faut pas oublier que cette expression est empruntée à Esaïe XXVII, 13, où elle est une pure image de la puissance avec laquelle Dieu appellera son peuple.

Les mêmes images se retrouvent dans une prière que les anciens Juifs prononçaient trois fois par jour et qu'ils répètent encore aujourd'hui. La dixième demande de la prière nommée *Shemôné-esré*, c'est-à-dire *les 18* (bénédictions), est ainsi conçue :

« Sonne d'une *grande trompette* pour notre délivrance, et élève *une bannière* (nês) *pour rassembler nos exilés*, et rassemble-nous *des quatre bouts de la terre*. Béni sois-tu Seigneur, qui *rassembles les dispersés* de ton peuple d'Israël. »

Ce que les Juifs demandaient pour leurs compatriotes seulement, Jésus l'annonce et le promet pour tous les peuples du monde. Et il le fait d'après les promesses des prophètes eux-mêmes, qui avaient prédit que toutes les nations se convertiraient un jour au culte du vrai Dieu[2], et dont l'un des plus grands, celui qui écrivait vers la fin de l'exil de Babylone et qui mérite encore plus que tous les autres le titre de précurseur du christianisme, dit en propres termes, comme Jésus dans le texte qui nous occupe, que l'Eternel enverra aux nations païennes des missionnaires pour les instruire et les convertir :

« Je viens pour rassembler toutes les nations et les langues (ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη...) : ils viendront et verront ma gloire. Et je ferai d'eux (des serviteurs de Dieu, v. 14) un signe et j'en *enverrai vers les nations* (ἐξαποστελῶ... εἰς τὰ ἔθνη), à Tharsis, à Poul, à Loud etc., aux îles lointaines, qui n'ont pas entendu parler de moi et n'ont pas vu ma gloire, et ils

[1] Cf. Origène, *Hom. sur Josué*, VI: Veniens Dominus noster J. C., cujus ille prior filius Nave designabat adventum, mittit sacerdotes *apostolos suos portantes tubas ductiles, prædicationis magnificam cœlestemque doctrinam*. Sacerdotali tuba primus in Evangelio suo Matthæus increpuit, Marcus quoque, etc.

[2] Es. II, 1-4 (= Mik. IV, 1-4), XIX, 18-25, etc.

*annonceront* ma gloire parmi les nations (καὶ ἀναγγελοῦσι τὴν δόξαν μου ἐν τοῖς ἔθνεσι), et ils *amèneront* tous vos frères de toutes les nations (καὶ ἄξουσι τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν) en offrande à l'Eternel..... et j'en prendrai pour sacrificateurs et lévites, dit l'Eternel (Es. LXVI, 18-21). »

Jésus ne fait-il pas allusion à ces paroles dans le discours eschatologique ? et dira-t-on encore que les ἄγγελοι *envoyés pour rassembler* les élus des quatre vents sont des anges ?

On nous objectera probablement que la même locution : « Le Fils de l'homme enverra ses anges... » est employée ailleurs, dans la parabole de l'ivraie (Math. XIII, 41, cf. 49 s.), où il est question du jugement et de la fin du siècle et qu'ainsi elle doit avoir le même sens dans le discours eschatologique.[1] Mais si la locution est la même, l'idée est bien différente. Ic les ἄγγελοι *rassemblent les élus* du monde entier (dans le royaume de Dieu) ; dans la parabole de l'ivraie, au contraire, ils ramassent *les méchants*, les emportent *hors* du royaume (συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ) et les jettent dans la fournaise ardente. Comment, au même moment, les anges pourraient-ils rassembler les élus dans un royaume d'où ils chassent les méchants ? S'ils y rassemblent les élus, c'est qu'il est à peine fondé ; s'ils en chassent les méchants, au contraire, c'est qu'il est fondé depuis longtemps, depuis assez longtemps pour que l'ivraie ait poussé au milieu du bon grain. Le texte du discours eschatologique se rapporte donc aux *débuts* de l'Eglise chrétienne, tandis que la parabole de l'ivraie parle d'une époque *postérieure*. L'identité d'expression ne saurait donc prouver l'identité de l'idée.

Et d'ailleurs, pourquoi les anges ne rassembleraient-ils que les élus, s'il s'agissait du jugement dernier ? Ils devraient, dans ce cas réunir tous les hommes bons et méchants, vivants et morts. Or il n'est question, dans le discours eschatologique, ni des méchants ni des morts ; il ne s'agit donc nullement du jugement dernier, mais de la fondation du royaume de Dieu parmi les peuples païens.

7. Nous avons réservé pour la fin une question obscure, dont la solution n'importe pas absolument à notre sujet, mais

qui reçoit de notre interprétation une vive lumière. Pourquoi toutes les tribus de la terre se lamentent-elles à la vue du *signe* ou plutôt de la *bannière* du Fils de l'homme ? car la lamentation a lieu seulement *après* l'apparition du *signe* ; on ne peut donc supposer que ce soit une lamentation de douleur et d'effroi à la vue de la ruine du monde ou du monde antique. D'ailleurs le passage de Zakarie auquel cette expression est empruntée (XII, 10) et celui de l'Apocalypse qui la reproduit (I, 7) montrent que ce n'est pas une lamentation d'effroi ou de douleur personnelle, mais de compassion ou de regret *sur* (ἐπί) Jésus-Christ crucifié.

Il faut remarquer, en effet, qu'il y a encore ici une allusion à un passage prophétique, considéré généralement comme messianique par les Juifs de ce temps. L'un des trois auteurs dont les écrits nous sont parvenus sous le nom de Zakarie dit que lorsque les Juifs se convertiront, ils pleureront *sur* celui qu'ils ont percé, comme on pleure sur un fils unique ou sur un premier-né, et que toutes les familles du royaume de Juda prendront part à ce deuil (XII, 10-14 : κόψονται ἐπ' αὐτόν... κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλὰς φυλάς... πᾶσαι αἱ ὑπολελειμμέναι φυλαί. Cf. Mat. v. 30 et Apoc. I, 7). Ici comme dans les autres textes auxquels il fait allusion dans ce discours, Jésus étend à l'humanité tout entière ce que les prophètes avaient dit du peuple d'Israël seulement. Il prédit qu'à la vue du signe du Fils de l'homme, paraissant dans le ciel de l'humanité à la place des puissances politiques et religieuses qui y occupaient auparavant la première place, « toutes les familles (ou tribus) de la terre se lamenteront. » Il faut donc que ce signe leur rappelle la mort sanglante du Messie. C'est ce que l'Apocalypse exprime encore plus clairement dans des termes empruntés à la fois à notre texte et à celui de Zakarie : « Voici, il vient avec les nuées et tout œil le verra, et (en particulier) *ceux qui l'ont percé*, et toutes les familles de la terre *se lamenteront sur lui.* » (Apoc. I, 7). N'est-ce pas dire que ce *signe* du Fils de l'homme ou plutôt cette *enseigne*, cette *bannière*, destinée à réunir autour du Messie tous les peuples du monde, ne peut être que la croix ? A cette vue tous les hommes sont saisis de douleur et de regret, sans

doute à la pensée que le Saint et le Juste ait pu être ainsi crucifié. Qui n'admirerait cette grande image et ne reconnaîtrait que cette prophétie se réalise depuis dix-huit siècles, qu'elle se réalisera éternellement ? Mais qui n'en reconnaîtrait en même temps le caractère figuré ? et comment placer une telle scène de regret et de repentir au moment de la fin du monde et du jugement dernier [1] ?

Ces nombreuses allusions à des textes prophétiques [2] qui tous se rapportent à la venue du Messie, à la délivrance du peuple d'Israël exilé et à la conversion du monde, prouvent que dans tout ce passage il s'agit bien de l'œuvre du Messie, de la fondation et des progrès de l'Eglise chrétienne dans le monde, du *rassemblement* d'une grande famille spirituelle dans une Sion nouvelle, et non de la fin du monde et du rassemblement des élus dans le ciel.

8. La parabole que le Seigneur ajoute (v. 32 et 33) pour illustrer sa pensée est aussi facile à comprendre dans notre interprétation qu'inexplicable dans l'interprétation eschatologique. Quand, vers la fin de l'hiver, les feuilles du figuier commencent à pousser, vous savez que la chaleur est proche et avec elle une nouvelle et abondante végétation. « De même, quand vous verrez toutes ces choses, » les choses énumérées précédemment : la ruine de Jérusalem, l'ébranlement du monde païen, le Fils de l'homme venant (spirituellement) sur les nuées du ciel et les prédicateurs de l'Evangile se répandant dans le monde entier (v. 15-31), sachez que quelque chose

[1] N'y avait-il pas aussi, dans la pensée du Sauveur, un rapport entre ce *σημεῖον* (nês), = la croix, et celui sur lequel Moïse éleva le serpent d'airain (Nomb. XXI, 8 s. : *ἐπὶ σημείου*) ? Cf. Jean III, 14. Il savait que le *σημεῖον* que, d'après Esaïe, le Messie devait élever pour les peuples, serait le même que celui sur lequel il devait être élevé lui-même.

[2] Il n'est pas jusqu'aux mots « depuis les extrémités des cieux jusqu'à leurs extrémités » qui ne soient une imitation de Ps. XIX, 7 : *ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ... ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ*. Cf. Deut. IV, 32; Jér. XLIX, 36 : *τέσσαρας ἀνέμους ἐκ τῶν τεσσάρων ἄκρων τοῦ οὐρανοῦ*. Mich. V, 4 : *ἕως ἄκρων τῆς γῆς*. Deut. XIII, 7; XXVIII, 64, etc.

Comparez aussi *μετὰ δυνάμεως κ. δόξης πολλῆς* (Mat. 30) à Mik. V : *ὑν ἰσχύϊ κ. ἐν τῇ δόξῃ ὀνόματος Κυρίου*.

d'analogue, un été spirituel, la grande moisson d'âmes dont il vient d'être question (v. 31) et que Jésus voyait en esprit depuis longtemps (IX, 37, Jean IV, 35-38), se prépare pour l'humanité[1]. Vous ne la verrez pas, mais vous en verrez du moins les signes précurseurs : « cette génération ne passera point que toutes ces choses (la ruine de Jérusalem, l'ébranlement du paganisme et les premières conquêtes du christianisme) ne soient arrivées. » (v. 34).

Et ce qui montre bien que « toutes ces choses » ne peuvent pas désigner ici la fin du monde, mais seulement la ruine de Jérusalem, l'ébranlement du paganisme et les premières conquêtes du christianisme, c'est que la même expression avait été employée par Jésus peu auparavant (XXIII, 36; Luc XI, 50 s.) pour désigner la ruine de Jérusalem. D'après ces textes, aussi bien que d'après celui qui nous occupe, Jésus prédit pour « cette génération », non la fin du monde et le jugement dernier, mais la ruine de Jérusalem et du judaïsme : « Tout le sang juste répandu sur la terre depuis le sang d'Abel.... viendra sur vous... Je vous le dis en vérité, *toutes ces choses* viendront *sur cette génération.* » N'est-il pas de toute évidence que les mots « Je vous le dis en vérité, *cette génération* ne passera point que *toutes ces choses* ne soient arrivées, » ont essentiellement le même sens?

Cette venue prochaine du royaume de Dieu est certaine : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point » (v. 35), c'est-à-dire : Quand même le ciel et la terre passeraient, mes paroles ne passeront pas.

## VI

### Le retour de Jésus-Christ d'après l'évangile de Jean.

Quant à l'Evangile de Jean, nous avons déjà dit et tout le monde sait que le retour que Jésus promet à ses disciples en les quittant (Ch. XIV-XVI) est incontestablement un retour spirituel :

[1] Il faut traduire : « Sachez que c'est proche » (ce que je vous annonce). Le sujet ne peut guère être l'*été* de la comparaison. Luc paraphrase correctement : « Sachez que le royaume de Dieu est proche. »

il va revenir à eux avec le Père pour demeurer avec eux, les consoler et leur donner la vie spirituelle (cf. XIV, 18, 23, 28; XVI, 16 ss.) C'est en vain que quelques théologiens essaient d'interpréter ces textes dans un sens matériel et local: l'esprit du quatrième évangile et les termes mêmes dans lesquels cette promesse est exprimée ne le permettent pas un seul instant.

Le seul de ces textes qui offre une certaine obscurité et qui paraisse au premier abord favoriser l'interprétation matérielle, est le commencement du chapitre XIV: « Je vais vous préparer une place, et quand je serai allé et vous aurai préparé une place, je reviendrai et vous prendrai auprès de moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi. » Mais n'oublions pas que ces mots sont précédés de ceux-ci: « Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures. *Si cela n'était pas, je vous aurais dit que* je vais vous préparer une place, » etc. Ce qui montre clairement que Jésus n'a pas dit cela. Et pourquoi ne l'a-t-il pas dit? Parce que cela n'était pas utile. S'il n'y avait pas beaucoup de demeures dans la maison de son Père, il aurait dit à ses disciples qu'il irait leur préparer une place et qu'ensuite il reviendrait pour les prendre avec lui. Mais il ne le leur a pas dit, parce qu'il y a beaucoup de demeures dans le ciel et qu'ainsi il n'a pas besoin d'aller leur en préparer une, et parce qu'ils en savent le chemin et n'ont donc pas besoin qu'il vienne les prendre pour les y conduire [1].

Le seul texte de l'évangile de Jean que les interprètes eschatologiques puissent alléguer en faveur d'un retour extérieur et corporel de Jésus-Christ se retourne donc contre eux. Jésus déclare qu'il n'a pas dit cela, parce qu'il était inutile de faire à ses disciples une telle promesse.

[1] La traduction vulgaire: « Si cela n'était pas, je vous l'aurais dit, » donne un sens insipide et laisse sans explication le ὅτι suivant: « *Parce que* je vais vous préparer une place » ne peut se rattacher à rien: Le fait que Jésus va préparer une place à ses disciples ne saurait prouver qu'il y ait beaucoup de demeures dans la maison de son Père, comme le veut Meyer; ce serait plutôt la preuve du contraire: quand on va préparer une place, c'est évidemment qu'il n'y en a pas de prête. — Et d'ailleurs, à la suite de εἶπον, ὅτι signifie nécessairement *que*, et non *parce que*.

## VII

### Conclusion relative au retour de Jésus-Christ.

On voit par là combien est arbitraire et contraire à l'enseignement de Jésus-Christ la doctrine ecclésiastique (catholique et protestante) qui transporte dans un avenir lointain, à la fin du monde, la venue glorieuse du Fils de l'homme, que Jésus (et les apôtres) représente partout comme prochaine. On l'a fait évidemment parce qu'on prenait à la lettre la description imagée du discours eschatologique qui place la venue sur les nuées du ciel à la suite de l'obscurcissement et de la chute des astres. Comme, dans plusieurs autres textes, Jésus place le jugement à la suite de sa venue glorieuse et que saint Paul et l'Apocalypse placent aussi à ce moment la résurrection des fidèles (1 Thess. IV, 15-17 ; 1 Cor. XV, 23) ou la première résurrection (Apoc. XX, 4-6), il en est résulté que la résurrection et le jugement se sont trouvés aussi transportés à la fin du monde, quoique Jésus-Christ et saint Paul n'enseignent rien de pareil et que l'Apocalypse place à la fin du monde, non la première, mais la seconde résurrection seulement (Apoc. XX, 11-15). Et comme tout cela n'a pas eu lieu à la suite de la ruine de Jérusalem, on a cherché mille échappatoires, toutes plus invraisemblables les unes que les autres. Il eût été plus sage d'examiner si l'on ne s'était pas trompé en prenant à la lettre la description du discours eschatologique.

Il n'est pas moins arbitraire de supposer que Jésus a parlé de deux retours différents, l'un prochain coïncidant avec la ruine de Jérusalem, l'autre lointain et coïncidant avec le jugement dernier[1]. Car les expressions dont il se sert quand il parle de sa venue glorieuse sont partout essentiellement les mêmes et rien n'indique une telle distinction.

On pourrait nous objecter que la venue glorieuse est souvent

[1] C'était l'opinion d'Eichhorn, de M. Scherer (*Jesu Weissagungen vom Ende*, dans les *Strassburger Beiträge zu den theologischen Wissenschaften*, 1851), etc. C'est celle qu'adopte M. Henri Meyer (*Le Christianisme du Christ*, p. 304).

représentée comme prochaine, tandis qu'il est dit de la parousie que nul n'en connaît ni le jour ni l'heure[1]. D'où il résulte, en effet, que la parousie et la venue glorieuse, qui sont habituellement identifiées, sont, au contraire, deux choses assez distinctes. Mais où est-il dit que la parousie doive avoir lieu à la fin du monde? Nulle part. Au contraire, Jésus exhorte ses apôtres à attendre sa parousie pour le jugement d'un moment à l'autre, car elle aura lieu à l'improviste, tout à coup, lorsqu'on s'y attendra le moins, tandis qu'il renvoie la fin du monde après la prédication de l'Evangile à tous les peuples de la terre. La parousie ne peut donc pas non plus être placée à la fin du monde.

Elle ne peut pas davantage, nous venons de le dire, être identifiée avec la venue glorieuse, car celle-ci sera précédée de la ruine de Jérusalem, elle pourra donc être prévue, comme le dit explicitement la parabole de la germination du figuier, tandis que la parousie ne peut pas être prévue.

En résumé, Jésus a prédit sa venue glorieuse pour une époque rapprochée, qui suivrait immédiatement la ruine de Jérusalem, sa parousie, au contraire, pour une époque indéterminée, connue de Dieu seul et qui ne doit être précédée d'aucun événement de nature à indiquer qu'elle approche. Il n'a donc placé ni l'une ni l'autre à la fin du monde, puisque celle-ci est *lointaine et doit être précédée de la prédication de l'Evangile à toutes les nations*. Quand l'Evangile aura été prêché dans le monde entier, la fin pourra être prévue, tandis que la parousie ne peut pas l'être.

Qu'a-t-il donc entendu par sa parousie et par le jugement qui l'accompagne? C'est ce qu'il nous reste à étudier.

[1] Mat. XXIV, 36 ss.

# LE JOUR DU SEIGNEUR

## ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS[1]

---

### § 7. Les Péruviens.

Ainsi que nous l'avons vu, Ideler, parlant incidemment des Péruviens comme « ayant eu la semaine de 7 jours, » appuie simplement cette assertion dans une note, où il se borne à renvoyer à l'ouvrage de Garcilasso de la Vega : *Commentarios reales de los Incas,* T. I, L. II, c. 23.

Voici le passage, tiré de la traduction française publiée à Amsterdam en 1715, p. 202[2] : « Ils comptoient par Lunes les mois de leur année, qu'ils appelaient *Quilla*, à le prendre d'une nouvelle lune à l'autre ; et il n'y avait point de mois qui n'eût son nom particulier, de même que la Lune, dont le croissant servait à compter les demi-mois[3], et les quartiers

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie,* 1887, p. 136. 245, 403, 523 ; 1889, p. 371, 529 ; 1890, 250.

[2] *Histoire des Yncas, rois du Pérou,* contenant leur origine, depuis le 1er Ynca Manco Capac, leur établissement, leur idolâtrie, leurs sacrifices.... et tout l'état de ce grand empire, avant que les Espagnols s'en rendissent maîtres..., traduite de l'espagnol, par Jean Baudoin.

[3] Ou plus clairement, d'après la traduction donnée par de Humboldt (*Vues des Cordillères,* I, p. 340) : « Ils comptaient les demi-mois d'après la lune croissante et décroissante. »

formaient les semaines; mais ils n'avaient point de noms pour en spécifier les jours. »

Il semblerait donc d'après cette citation que les Péruviens avaient des mois, des demi-mois, des semaines, même des mots pour désigner le mois, chacun des 12 mois, peut-être aussi la semaine, mais non pas ses différents jours, comme le remarque expressément Garcilasso. Du reste, il ne devait pas être difficile de caractériser les différents jours du mois au moyen des demi-mois et de leurs semaines. Mais ce qui nous importe surtout, c'est que cette citation implique chez les Péruviens la connaissance et une certaine pratique de la semaine de 7 jours.

Ce résultat a été contesté par A. de Humboldt qui, dans ses *Vues sur les Cordillières* (t. I, p. 340), s'exprime ainsi : « Un passage de l'histoire des Incas par Garcilasso a fait penser à MM. Bailly (*Hist. de l'Astron.* § 17, p. 408) et Lalande (*Astron.*, p. 1534) que les Péruviens comptaient par cycles de 7 jours. » Suit la citation qui est la même que celle que nous avons donnée, sauf la petite phrase que nous venons de communiquer en note. « Mais le père Acosta, plus instruit que Garcilasso et qui, vers la fin du seizième siècle, composa au Pérou même les premiers livres de sa géographie physique du nouveau continent, dit clairement que ni les Mexicains, ni les Péruviens ne connaissaient la petite période de 7 jours : « Car, ajoute-t-il, cette période ne tient pas plus au cours de la lune qu'à celui du soleil. Elle doit son origine au nombre des planètes[1].» En réfléchissant un moment sur le système du calendrier péruvien, on conçoit que quoique les phases de la lune changent à peu près tous les 7 jours, cette correspondance n'est pas assez exacte pour que dans plusieurs mois lunaires consécutifs, les cycles de 7 jours puissent correspondre aux phases de la lune. Les Péruviens... avaient des années de 365 jours réglées... sur des observations solaires faites mois par mois à... Cuzco. L'année péruvienne était divisée, comme presque toutes les années dont se servaient les peuples de l'Asie orientale, en 12 lunes, dont les révolutions synodiques

[1] « *Historia naturale y moral de las Indias*, l. VI, c. III. »

s'achevaient en 354 jours, 8h., 48'. Pour corriger l'année lunaire et la faire coïncider avec l'année solaire, on ajoutait, selon une coutume antique, 11 jours qui, d'après l'idée de l'Inca, furent répartis parmi les 12 lunes. D'après cet arrangement, il n'est guère possible que les périodes égales, dans lesquelles on aurait divisé les mois lunaires, puissent être de 7 jours et correspondre aux phases de la lune. Le même Garcilasso (L. VI, c. 35) affirme que d'après une ancienne loi de l'inca Pachacutec, il devait y avoir, dans chaque mois lunaire, 3 jours de fête et de marché, et que le peuple devait travailler non 7, mais 8 jours consécutifs pour se reposer le 9e. Voilà indubitablement une division d'un mois lunaire, ou d'une révolution sidérale, en 3 petites périodes de 9 jours. »

Dans le troisième volume du *Cosmos*, publié en 1852, le même auteur s'exprime d'une manière analogue et encore plus décidée. « L'existence d'une semaine hebdomadaire au Pérou, qui a souvent été présentée comme une analogie sémitique entre les deux continents, dit-il (p. 691), est un fait erroné. Le père Acosta qui visita le Pérou peu de temps après la conquête espagnole, l'avait déjà démontré. L'inca Garcilasso de la Vega rectifie lui-même le renseignement qu'il avait donné d'abord, en disant clairement: que dans chacun des mois qui étaient calculés sur le cours de la Lune, il y avait 3 jours de fête et que le peuple devait travailler 8 jours pour se reposer le 9e. Les semaines péruviennes étaient donc formées de 9 jours. Voyez à ce sujet mes *Vues des Cordillères*... »

Après examen, nous ne pouvons souscrire à cette manière de voir. Au fond, de Humboldt l'appuie de trois arguments : 1° la citation d'Acosta ; 2° une conséquence tirée de l'ensemble du calendrier péruvien ; 3° une 2e citation de Garcilasso. Reprenons chacun de ces points.

*A*) D'après de Humboldt, d'Acosta alléguerait, pour nier la semaine chez les Péruviens, une raison à priori : « Cette semaine, disait-il, ne tient pas plus au cours de la lune qu'à celui du soleil. Elle doit son origine au nombre des planètes. » Or cette assertion nous semble erronée, puisqu'il est certain pour nous que la considération des phases lunaires a été en

général le principal facteur *naturel* de la semaine. En outre, il est non moins certain que la semaine ne doit point son origine au nombre des planètes[1].

Pour être juste à l'égard d'Acosta, il faut ajouter qu'Humboldt ne résume pas très exactement ses paroles, bien qu'à la vérité d'Acosta n'admette pas la semaine péruvienne. Voici en effet, ses propres paroles, telles que je les trouve dans une traduction de son ouvrage[2] : « Les semaines que contoient les Mexiquains n'estoient pas proprement semaines, puis qu'elles n'estoient pas de 7 jours, aussi les Inguas n'en firent aucune mention, ce qui n'est pas de merveille, attendu que le conte de la semaine n'est pas fondé sur le cours du soleil, comme celuy de l'an, ny sur le cours de la Lune, comme celuy des mois, mais bien entre les Hébrieux est fondé sur la création du monde, que rapporte Moïse, et entre les Grecs et les Latins, sur le nombre des 7 planètes, du nom desquelles mesme les jours de la semaine ont prins leur nom. Neantmoins c'estoit beaucoup à ces Indiens, estans hommes sans livres et sans lettres comme ils sont, qu'ils eussent un an, des saisons et des festes si bien ordonnées comme il est dit cy-dessus. » D'Acosta ne dit donc point d'une manière générale que « la semaine doit son origine au nombre des planètes, » mais seulement que telle était son origine chez les Grecs et les Latins.

Maintenant était-il aussi bien placé que Garcilasso pour constater simplement s'il y avait ou non la semaine chez les anciens Péruviens ?

Pour répondre à cette question, considérons qui étaient ces deux auteurs et dans quel rapport ont été leurs ouvrages.

Joseph d'Acosta, né en Espagne vers l'an 1539 ou 1540[3], et

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 146-149, 252, 414-417, 524 — p. 418, 444-446, 450-452.

[2] *Histoire naturelle et morale des Indes tant Orientales qu'Occidentales*, où il est parlé des choses remarquables du Ciel, des Elémens, Métaux, Plantes et Animaux qui sont propres de ce pays ; ensemble des mœurs, cérémonies, loix, gouvernemens et guerres des mesmes Indiens. Traduicte en François par Robert Reynauld. Dernière édition. Paris, 1616, p. 278.

[3] *Biographie universelle*, *English Cyclopedia* : environ 1539. Moreri, *Dictionnaire historique et géographique*, *Biblioteca britannica* : environ 1540.

entré de bonne heure dans l'ordre des jésuites, passa en 1571 aux Indes occidentales, où il devint provincial du Pérou. Il retourna en Espagne en 1588, fut nommé supérieur de Valladolid, puis recteur à Salamanque, où il mourut en 1600. Son *Historia naturale y moral de las Indias* fut publiée en 1590. L'assertion de Humboldt d'après laquelle les premiers livres de l'ouvrage auraient été composés vers la fin du seizième siècle au Pérou même, pourrait induire en erreur. D'abord les deux premiers livres sont les seuls que d'Acosta dit avoir écrits au Pérou [1], et ce n'est point dans ces livres, mais seulement dans le 6e, que se trouve le passage qui nous intéresse. Puis ces deux premiers livres ont été écrits avant 1588, époque du retour de d'Acosta en Espagne, et dès lors il ne retourna point en Amérique. Il espérait, dit-on, devenir le provincial des jésuites en Espagne, et il soutint une lutte ardente et prolongée avec le général de l'ordre, Aquaviva, qui même le fit momentanément « loger à la Pénitencerie de Saint-Pierre, » à Rome, où d'Acosta s'était rendu [2].

Garcilasso (proprement Garcias-Laso) de la Vega, surnommé l'Inca, naquit à Cuzco, ancienne capitale du Pérou, en 1540 [3]. Il était donc du même âge ou à peu près que d'Acosta. Il eut pour père un Espagnol et pour mère une indienne. Son père Garcilasso de la Vega, était d'une famille illustre dans les armes et dans les lettres. Il vint au Pérou à la suite de Pedro de Alvarado, en 1534, peu de temps après la conquête de Pizarre [4]. Il s'attacha à sa fortune et devint plus tard gouverneur de

[1] Préface de l'ouvrage.

[2] Voir *Biographie universelle*, art. d'Acosta (Joseph d').

[3] Prescott, *Histoire de la conquête du Pérou*, trad. franç., t. I, 1861, p. 289. — Chaix, *Histoire de l'Amérique méridionale au XVIe siècle*, 1855, t. II, p. 302. — « Je naquis huit ans après que les Espagnols eurent subjugué mon pays, » dit Garcilasso (*Histoire des Incas*, I, p. 79.) D'après cette indication, la date de la naissance pourrait bien être 1541, puisque la ville de Cuzco fut prise en 1533. C'est à tort que la *Biographie universelle* (art. Garcilasso) dit que Garcilasso est né en 1530, que la prise de Cuzco eut lieu en 1525, et qu'il est mort en 1568. La première et la troisième de ces dates erronées se retrouvent dans le Dictionnaire de Bouillet, 1857.

[4] Prescott, *ibid.* — Chaix, II, p. 106, 112.

Cuzco[1]. Il avait épousé une princesse péruvienne, nièce du douzième Inca, Huayna-Capac. Agée de 10 ans, lorsque l'usurpateur Atahualpa ordonna le massacre de sa famille, elle fut épargnée et vécut avec un frère à Cuzco. C'est là que naquit l'historien, qui resta au Pérou jusqu'à l'âge de 20 ans[2], et y reçut la meilleure éducation que permît le bruit incessant des armes et des agitations civiles. Il écouta bien souvent les récits de sa mère et des parents qui lui restaient, sur l'ancienne gloire du Pérou et les catastrophes qui l'avaient suivie[3].

Il quitta l'Amérique en 1560 et se rendit en Espagne, où il prit pendant quelque temps du service; mais dans sa retraite à Cordoue, il ne tarda pas à se livrer tout entier à des travaux historiques. En 1609, il publia la première partie de son grand ouvrage les *Commentarios reales*, consacrée à l'histoire du Pérou sous les Incas et il mourut en 1616. Quand il avait formé le projet d'écrire l'histoire ancienne de son pays, il avait comme matériaux, non seulement le souvenir de tout ce qu'il avait entendu ou vu dans son enfance et sa jeunesse, ainsi que les écrits de plusieurs auteurs espagnols, mais encore de précieuses relations manuscrites qu'il s'était procurées. « Dès que

[1] Chaix, II, p. 301. — Garcilasso, II, p. 197, 199.

[2] « Je fus élevé dans mon pays jusqu'à ma vingtième année, écrit-il (I, p. 79), de sorte que je remarquai quantité de choses que les Indiens faisaient, lesquelles je raconterai comme témoin oculaire. » Il avait dit un peu auparavant : « J'en puis donc parler par ce que j'en ai vu moi-même, pour m'être trouvé dans la plupart des fêtes et des superstitions dont ils entretenoient leur idolâtrie. Car il me souvient que la Coutume n'en était point encore entièrement perdue. »

[3] « La voye la plus facile et la meilleure pour traiter de l'origine des Incas rois du Pérou, est, ce me semble, de raconter ce que j'en ai ouï dire plusieurs fois dans mon enfance à ma mère, à ses frères mes oncles et à mes autres parents. Au temps que ma mère résidoit à Cuzco, le peu de parents qui nous étaient restés, venoient la visiter presque toutes les semaines. Leur plus grand plaisir dans ces visites étoit de s'entretenir de l'origine de leurs rois, de leur majesté, de la grandeur de leur empire, de leurs conquêtes, de leurs belles actions, de leur gouvernement et des lois qu'ils avaient établies. De là, ils passoient à l'état des affaires présentes et parloient, les yeux tout baignés de larmes, de la mort de leurs rois, de la désolation de leur pays. » (I, p. 60. Voir aussi p. 78.)

j'entrepris de composer cette histoire, dit-il (I, p. 79), j'écrivis à mes compagnons d'école et je les priai de m'envoyer chacun en particulier tous les mémoires qu'ils pourroient avoir, touchant les conquêtes que les Incas avaient faites des provinces de leurs mères. Car il faut remarquer ici que chaque province a ses comptes et ses nœuds pour soulager la mémoire dans la connaissance des annales ou des histoires de son pays et en conserver la tradition. Mes compagnons d'école n'eurent pas plutôt su mon dessein, que fort aises de pouvoir m'y être utiles, ils le communiquèrent chacun en particulier à leur mère et à leurs autres parents. Dès que ceux-ci furent informés qu'un Indien natif de leur pays en vouloit écrire l'histoire, ils tirèrent de leurs archives les relations et les mémoires qu'ils en avoient, et me les envoyèrent en même temps. »

Evidemment si d'Acosta était « plus instruit » en général que Garcilasso, qui même connaissait peu le latin, comme il l'avoue, ce dernier était beaucoup mieux placé que le premier pour être bien renseigné sur l'ancien Pérou, son histoire, ses usages et ses institutions ; et du reste, il a la réputation d'être véridique. S'il se trompe en donnant parfois dans le panégyrique, c'est encore de bonne foi. Il s'est familiarisé « avec l'histoire de la grande race des Incas et de leurs institutions nationales, dit Prescott (I, p. 292-294), à un degré que personne n'aurait pu atteindre, à moins d'avoir été élevé au milieu d'eux, de parler la même langue et d'avoir reçu le sang indien dans ses veines... Toute part faite à la vanité nationale, nous trouverons (chez lui) une abondance de renseignements véridiques sur les antiquités de son pays, que nous chercherions vainement ailleurs chez n'importe quel auteur européen[1]. »

En outre, Garcilasso a dû connaître l'ouvrage d'Acosta

[1] « Les œuvres de Gomara, d'Oviedo, de Zarate, de Garcilasso de la Vega, d'Herrera, de Cabeza de Vaca, etc., dit M. Chaix (I, p. X), sont singulièrement précieuses et peuvent être placées à un rang pour le moins égal à celui de leurs contemporains de toutes les autres nations. » — Comp. II, p. 301-304.

publié en 1590, et, en fait, il le cite souvent de la manière la plus expresse, par exemple, quand il dit (I, p. 18): « Le R. P. Acosta éclaircit encore plus amplement cette vérité, au 1er livre de son histoire naturelle des Indes, c. 13, où discourant sur ce même sujet, il dit[1] :... » On peut donc mettre l'ouvrage d'Acosta au nombre de ceux auxquels Garcilasso faisait allusion dans ce début de sa préface : « Je sais qu'il y a plusieurs historiens espagnols, qui... ont écrit assez au long des royaumes du Mexique, du Pérou et des autres. Mais ils n'en ont pas donné une relation aussi exacte qu'il serait à souhaiter ; surtout à l'égard du Pérou, dont je puis dire sans vanité que j'ai une connaissance plus claire et plus étendue que celle qui se trouve dans leurs ouvrages. Il est vrai que je suis né à Cuzco et que cela m'a fourni les moyens de mieux approfondir les choses. Cependant je ne désapprouve point tout ce qu'ils disent de la grandeur et des merveilles de cet empire. Mais le malheur est qu'ils en donnent une description si courte et si embarrassée qu'on a de la peine à les entendre. Quoi qu'il en soit, cette considération jointe à l'amour naturel que j'ai pour ma patrie, m'a déterminé à publier cette histoire, où l'on verra beaucoup plus distinctement, si je ne me trompe, quelle était la religion de ces peuples, leur manière de vivre et le gouvernement de leurs rois, avant que les Espagnols entrassent dans le Pérou... je suis assuré... de ne rien dire qui ne soit vrai ; et lorsque j'avance quelque chose qui paraît incroyable, je l'appuie toujours du témoignage des historiens espagnols. Aussi mon dessein n'est pas de contredire, mais plutôt d'amplifier leurs relations et leur servir d'interprète sur plusieurs mots indiens, qu'il ont fort mal expliqués, pour n'avoir pas entendu cette langue[2]. »

Garcilasso veut donc compléter et, au besoin, rectifier ce qu'expose d'Acosta, ainsi que plusieurs autres ; et on peut avoir d'autant plus de confiance au témoignage si positif qu'il rend en faveur de l'existence d'une semaine péruvienne, qu'il n'y avait rien là de merveilleux, ni de nature à exciter son

[1] De même I, p. 11, 200, 222-224, etc.

[2] Comp. I, p. 81.

enthousiasme patriotique, et qu'il s'exprime presque avec toute la précision désirable, en faisant plusieurs allusions à sa langue maternelle.

Ajoutons que tandis que l'ouvrage d'Acosta embrasse dans un seul volume un immense champ d'études, comme déjà le titre complet l'indique, et qu'il s'occupe d'histoire naturelle autant que d'histoire proprement dite, du Mexique autant que du Pérou, sans parler de la Chine, dont il est aussi question, les deux volumes de Garcilasso sur les Incas ne traitent que des Péruviens, de telle sorte que le sujet est à la fois beaucoup plus circonscrit, approfondi et détaillé.

*B*) Quant à la conséquence tirée par Humboldt de l'ensemble du calendrier péruvien, aurait-elle pu se présenter à son esprit s'il avait connu les découvertes de Ninive? Son raisonnement, en effet, nous paraît pouvoir être ainsi formulé : On a de la peine à admettre l'existence de la semaine chez les Péruviens, 1° parce qu'ils l'auraient basée sur l'observation des phases de la lune et que ces phases ne conduisent pas exactement à la période de 7 jours; 2° parce que leur année était solaire et que pour l'accorder avec les mois lunaires, ils ajoutaient aux jours des 12 mois lunaires de chaque année 11 jours qu'ils répartissaient entre ces divers mois. — Or nous trouvons en Chaldée, d'une part, le mois lunaire et l'année solaire, et, de l'autre, la semaine[1]; mais il est vrai que celle-ci n'était pas toujours régulière, la dernière semaine du mois étant tantôt de 8 jours et tantôt de 9, suivant que le mois était de 29 ou de 30 jours. On peut de même admettre que la semaine existait chez les Péruviens, quand même elle n'y aurait pas été toujours exacte et qu'elle aurait compté 11 fois par an un jour surnuméraire. — Nous avons aussi trouvé chez les anciens Perses une semaine du même genre que chez les Chaldéens, c'est-à-dire pas toujours identique. Chez les Perses, en effet, les jours exceptionnels désignés par les noms Hormuz et Dei étaient séparés les uns des autres par des intervalles de 6 ou de 7 jours[2].

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 415-417.

[2] *Revue de théol. et de phil.*, 1889, p. 392. Voir aussi, p. 394, une inégalité

C) Enfin nous ne saurions admettre que Garcilasso ait lui-même rectifié au l. VI, c. 35 ce qu'il avait dit l. II, c. 23.

Voici ce qu'on lit dans le 1er de ces endroits[1] : « Pachacutec ordonna par une loi qu'il y eût tous les mois 3 jours de fête destinés aux récréations publiques, afin que ses sujets ne fussent pas accablez par un travail continuel. Il ordonna encore que les paysans et les ouvriers qui travailloient aux champs, vinssent à la ville et dans le marché de 9 en 9 jours, afin d'y voir et entendre les choses que l'Ynca et son Conseil auroit établies. Il conclut même depuis qu'on tînt tous les jours le marché public, qu'ils appellent *Catu*, et les Foires, aux jours de fête, afin de les rendre plus solennelles. »

D'abord, ce n'est pas proprement Garcilasso qui parle ici, car le passage fait partie d'une longue citation empruntée à un ouvrage du R. P. Blas Valera. Toutefois la remarque n'a pas d'importance, puisque évidemment Garcilasso s'approprie la citation.

Ce qu'il importe de constater, c'est qu'il n'y a point de contradiction entre les deux passages.

Dans le l. II, c. 23, Garcilasso, après avoir parlé des trois premiers Incas, entreprend, pour mettre de la variété dans son exposition, de décrire dans les 8 derniers chapitres (21-28) l'état des sciences et des arts des Péruviens : astronomie, médécine, botanique, géométrie, géographie, arithmétique, musique, poésie, industrie, et c'est immédiatement avant de traiter des éclipses de soleil ou de lune, qu'il indique comment les Péruviens divisaient le mois en le réglant sur les phases lunaires.

Dans le l. VI, c. 10, il arrive au 9e Inca, Pachacutec, trisaïeul de celui sous lequel eut lieu la conquête espagnole. Or, parlant de quelques-unes des lois qu'il établit « et qui firent de son règne l'âge d'or du Pérou[2], » il rapporte l'institution

analogue dans les intervalles qui séparaient les jours mensuels de repos, jours différents de ceux qui étaient spécialement consacrés à Hormuz ou Dei. Les uns commençaient la semaine et les autres la terminaient.

[1] Traduction, II, p. 139.

[2] Chaix, I, p. 217.

de 3 jours de fête mensuels, coïncidant sans doute avec les jours de marché dans lesquels « les paysans et les ouvriers qui travaillaient aux champs » devaient venir en ville, « afin d'y voir et entendre les choses que l'Inca et son Conseil auraient établies. » Garcilasso ajoute que plus tard le même Inca voulut donner encore plus d'importance à ces 3 jours de fête en distinguant entre le « marché public » qui devait avoir lieu tous les jours, et les « Foires, » qui ne devaient tomber que sur les jours de fête.

Là Garcilasso parle simplement de la semaine, ou période de 7 jours, des 4 semaines du mois, comme d'une institution ancienne et permanente, ayant duré jusqu'à la conquête espagnole et étant essentiellement rattachée aux phases lunaires, tandis qu'ici il s'agit d'une institution de 3 jours de fête et de foire mensuels, fondée dans l'empire des Incas par Pachacutec à une époque relativement récente.

Il y avait donc depuis cet Inca, d'un côté, les 4 semaines mensuelles sans jours de repos et, de l'autre, les 3 jours de fête mensuels tout à fait indépendants de ces semaines proprement dites, mais en fait constituant à leur manière 3 autres semaines mensuelles de 9 jours chacune ou à peu près ; car la dernière de ces semaines devait compter 10 ou 11 jours pour parfaire le mois.

Assurément la semaine de 7 jours, ne devait pas être fort accentuée au Pérou, puisqu'elle n'y avait pas le repos du 7me jour, et c'est là ce qui nous explique comment elle pouvait passer inaperçue, comme elle l'a été pour d'Acosta, surtout quand on ne connaissait pas le péruvien, ou n'être pas mentionnée par d'autres historiens, comme étant peu importante. Mais elle n'en existait pas moins, comme l'atteste formellement Garcilasso et comme l'ont admis après lui Bailly, Lalande, Ideler, Riehm, etc. [1].

[1] *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, art. Woche. — Prescott se borne à dire (I, p. 133) : « Ils divisaient l'année en 12 mois lunaires, dont chacun, ayant son nom propre, était distingué par une fête particulière. Ils avaient aussi des semaines; mais quant à leur longueur, on ne sait si elles avaient 7, 9 ou 10 jours. » Ailleurs (p. 144), il parle « des foires qui

## § 8. Les nègres de l'Afrique occidentale et surtout de la Côte d'or.

Après avoir parlé successivement des Egyptiens, des Chaldéens, des Arabes, des anciens Perses, des Grecs et des Romains, des Chinois, des anciens Péruviens, nous voudrions encore signaler une population fort différente et relativement moderne qui nous ramène à l'Afrique par où nous avons débuté, à savoir les nègres de l'Afrique occidentale et surtout de la Côte d'or. Ils semblent être en effet une des nations païennes les plus remarquables au point de vue de la double institution de la semaine et d'une fête religieuse hebdomadaire [1]. Après avoir parlé de cette double institution, nous terminerons par quelques mots sur le septénaire en général.

se tenaient 3 fois par mois dans quelques-unes des villes les plus peuplées. » Prescott nous paraît avoir été impressionné par les objections de Humboldt, sans avoir pu y souscrire complètement. Son hésitation entre la semaine de 7 jours et celle de 9 n'a plus de raison d'être si l'on admet, comme nous l'avons fait, que depuis Pachacutec il y eut à la fois la semaine de 7 jours et des fêtes tous les 9 jours. Je ne sais pourquoi il parle aussi de 10 jours, à moins que ce ne soit parce que la dernière des 3 semaines mensuelles d'au moins 9 jours devait, ainsi que nous l'avons observé, compter 10 ou 11 jours pour parfaire le mois : 11, s'il comptait un des 11 jours surnuméraires de l'année. Mais le texte de Garcilasso nous semble suffisant pour établir l'existence de la semaine hebdomadaire. bien qu'il fût désirable de le voir corroboré par quelque autre témoignage. — Lotz, dans l'article *Woche* de la *Real. Encyclopädie*, 2e Ausg., p. 252, combat l'assertion de Ideler sur la semaine des Péruviens, en semblant les confondre avec les Mexicains.

[1] Ewald aussi, dans ses *Alterthümer des Volkes Israël* (3 A., 1866), signale ces nègres comme méritant une mention spéciale à ces deux points de vue. Dans la note 2 de la p. 132, après avoir parlé des Egyptiens d'après Lepsius. il ajoute : Aber andre Afrikaner hatten die siebentägige Woche doch sicher von früheren Zeiten, wie die Aschanti's, die Galla's, s. Tutschek, *Gr. of Galla language*, p. 59. — Les Gallas, peuple nègre assez répandu sur les confins de l'Abyssinie méridionale, appartiennent ainsi à l'Afrique orientale. Ewald dit ailleurs (p. 134, note 1) : Auch ist keinesweges der Samstag bei solchen Völkern welche die siebentägige Woche aus der Urzeit haben, der nothwendige heilige Tag ; die Ashanti's, z. B., haben die Woche, aber nicht den Samstag oder Sonntag als heilig. s. *Ausland*, 1849, s. 511.

*A*. La semaine et la solennisation d'un jour hebdomadaire.

Nous ne pourrions pas être aussi précis dans nos affirmations que ne le sont Oschwald, d'un côté, Burckhardt et Grundemann, de l'autre.

Oschwald, dans deux lignes qui ont commencé à attirer notre attention sur ces nègres, dit carrément et sans indiquer aucune source[1] : « Même les nègres de la Côte d'or africaine ont un jour hebdomadaire de fétiche (*Fetischtag*), où ils s'abstiennent très strictement de tout travail. Ils rattachent ce jour à une tradition très antique et ils en désignent comme auteur le merveilleux et vieux homme-fetiche à la poitrine humaine, qui sait tout et connaît tout. »

Burckhardt et Grundemann s'expriment ainsi[2] : « Les Otschis[3], à la Côte d'or, attribuent au dieu suprême l'envoi de la pluie, la lumière du soleil et tout ce qu'il y a de bon ; ils croient que c'est lui qui, en 7 jours, a créé le monde, qui possède toute la science et recueille après leur mort, dans sa cité, tous les hommes de bien ; mais ces filons d'une connaissance religieuse supérieure sont obscurcis par la superstition. » Dans l'édition originale de l'ouvrage, les deux auteurs s'en réfèrent à un passage important d'une grammaire[4] publiée par K. N. Riiss, missionnaire et neveu d'un autre missionnaire Andreas Riiss, encore plus connu, qui a pu être considéré comme le

[1] *Die christliche Sontagsfeier*, p. 161.

[2] *Les Missions évangéliques depuis leur origine*, trad. de l'allemand Afrique. — Lausanne, 1884, p. 22.

[3] C'est-à-dire les nègres de la Côte-d'Or, car ils parlent tous ou à peu près, différents dialectes de la langue *Otschi* ou *Tschi*. Parmi ces dialectes se distingue, comme un des plus connus, le dialecte *Ga* ou *Gan*, qui diffère de celui des tribus du nord, comme l'allemand du danois. (*Ibid.*, p. 57.) — Les deux principaux groupes de ces nègres sont les Aschanti et les Fanti. « Frères de race et ennemis héréditaires des Achanti, les Fanti leur ressemblent par le caractère et les habitudes. » (Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. XII, Afrique occidentale, 1887, p. 455, 457.) Les premiers habitent dans l'intérieur du pays ; les seconds, sur la côte. Les termes *odji*, *otchi*, *tchi*, *toui* etc., désignent une seule et même langue. (*Ibid.*, p. 429.)

[4] *Elemente des Akwapim-Dialects der Odschi-Sprache*, Basel, 1853, p. VII.

fondateur de la mission bâloise dans l'Afrique occidentale. Ce passage, qui est aussi cité dans le grand ouvrage de Waitz sur l'Antropologie des *Naturvölker* [1], est ainsi conçu : « Ils disent de lui (le Créateur, le Très-Haut ou Dieu) qu'il a créé les choses, c'est-à-dire le monde et qu'il a fait 7 jours, c'est-à-dire la semaine de 7 jours [2], que de lui vient tout bien, » etc.. Or dans ces lignes de Riiss, il n'y a pas proprement que Dieu a créé le monde en 7 jours, mais qu'il a créé le monde et institué la semaine.

Il serait sans doute du plus haut intérêt de voir l'institution de la semaine rattachée chez les nègres, comme dans la Genèse, à la création du monde en 6 jours ; mais peut-on déjà le dire ?

En 1886, le missionnaire Ramseyer, partant pour l'Afrique, m'a écrit les lignes suivantes : « Toutes les peuplades de la Côte d'or ont la semaine de 7 jours, les tribus parlant la langue *twi* ou *achanti*, comme celles du littoral parlant la langue *gan*. Nos nègres croient en un Etre suprême créateur du monde entier, Etre tout-puissant et présent-partout. Quant à dire qu'ils croient que Dieu a créé le monde en 7 jours, cela est, je crois, un peu hasardé [3]. Les païens, comme les chrétiens de nos églises, n'y mettent pas d'objection et admettent même qu'il en est ainsi ; mais je crois que cette notion leur est venue avec les Européens et les missionnaires ; peut-être aussi du contact avec les Mahométans venus de l'intérieur. D'un autre côté il serait possible qu'ils eussent eu cette notion même avant l'apparition des Européens sur leur côte, car ils donnent à l'Etre suprême le nom de *Onian Kôpong Kwami* [4]. Ce nom de *Kwamé* veut dire samedi. Ils parlent ainsi du Dieu *Kwami* (samedi), donc probablement du Dieu qui a terminé la création et s'est reposé le samedi. C'est ce que quelques-uns prétendent. » M. Ramseyer

[1] *Zweiter Theil : Die Negervölker und ihre Verwandte*, Leipzig, 1860, p. 171.

[2] Er habe 7 Tage, d. h. siebentägige Woche, gemacht.

[3] Selon Waitz, qui, d'ailleurs, reconnaît l'élévation de certaines idées religieuses des nègres, malgré leur fétichisme, et les dit être, sinon des monothéistes, du moins sur la limite du monothéisme (p. 167), il ne paraît pas se trouver chez eux des traditions un peu développées sur l'histoire de la création et en particulier sur celle de l'homme.

[4] Burckhardt et Grundemann, p. 21 « *Yancumpon* (mon grand ami). » Comp. Waitz, p. 172 : « Le grand ami. »

met en note : « *Memereda* est proprement le nom pour le samedi ; mais tous les enfants nés le samedi sont appelés *Kwamé*, dérivé de *Kwa-Me*(*mereda*). »

Le missionnaire Beauquis, qui a travaillé au service de la mission catholique surtout à Takpané, au nord du Benin, m'a dit bien connaître le Dieu *Onian Kôpong Kwami*. Mais, selon lui, *Kwamé* qui est le nom du samedi, signifie proprement cessation, et *Memereda*, proprement *Me-me-lenda*, qui désigne aussi le samedi, signifie proprement le 6e et de là, le 6e jour, le 1er jour étant notre lundi considéré comme 1er jour de travail. Les noms des jours hebdomadaires sont en *mina*, dialecte de l'odji : *Ioda*, c'est-à-dire le 1er jour de travail : *Blanda*, c'est-à-dire le premier jour où l'on commence à suer, à être fatigué, *Kuda-Yaauda*, c'est-à-dire un peu de repos (cela ne rappelle-t-il pas nos enfants nommant le jeudi le petit dimanche ?) ; *Fida ; Mame-lenda*, c'est-à dire le 6e jour, *Kuasida*, c'est-à-dire le repos complet. Le vrai jour du repos de ces nègres ne correspondrait donc pas à notre samedi, bien que la désignation de ce jour par le mot *Kwamé* rappelle étonnamment l'idée du sabbat ; il correspondait à notre dimanche, mais envisagé comme 7e jour hebdomadaire. L'expression *Onian Kôpong Kwami* pourrait signifier : « Le grand ami qui au 6e jour (à la fin du jour) a cessé la grande œuvre de la création. » Cette expression et plus encore quelques-uns des noms de la semaine *mina* semblent bien appartenir à des populations de la zone tropicale, pour qui le travail est une fatigue tout autrement que pour nous et qui sont naturellement portées à l'insouciance. Dans les populations nègres que connaît M. Beauquis, ce sont seulement les enfants nés le dimanche qui portent le nom du jour de leur naissance, et ils s'appellent en conséquence *Kuasi*. Il est du reste convaincu, après avoir pénétré dans des contrées où les Mahométans eux-mêmes n'étaient jamais parvenus, que la semaine nègre ne vient ni d'une influence chrétienne ou mahométane, ni de l'observation des phases lunaires.

Il semble donc certain que les nègres de la Côte d'or, tout au moins, ont la semaine et lui attribuent une divine origine.

Ce dernier point, du reste, est parfaitement compatible avec

le caractère lunaire dont la semaine des nègres est empreinte au plus haut degré, comme Waitz le fait fortement ressortir. « A côté de la vénération pour les puissances célestes en général, représentées pour beaucoup de peuples nègres par le soleil, dit-il (p. 175), la vénération pour la lune occupe une place distinguée et ne paraît manquer dans aucun pays nègre : elle est répandue de l'ouest à l'extrême nord-est de ces pays, et jusqu'à Loango [1]. L'apparition du 1er quartier, ailleurs de la pleine lune, est célébrée par des danses et des chants. Le temps est divisé partout d'après le cours de la lune. Les Mandingues [2], par exemple, ont 12 mois lunaires, ils les partagent en semaines chacune de 7 jours, et le jour, en 4 parties ; dans le Bénin [3], il y a 14 mois, qui ont des noms particuliers [4]. On ne sait pas encore comment ces populations accordent ces divisions avec le cours du soleil et le changement des saisons. Sans doute le fondement de leur vénération pour la lune est surtout dans son importance pour la division du temps. »

Hyac. Hecquard, dans son *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale* [5], a bien constaté dans les populations de la Côte d'ivoire (ou des dents), appartenant la plupart à la grande famille des *Krou* [6], à la fois l'institution de la semaine et celle d'un jour hebdomadaire de fête religieuse. « Chaque semaine, dit-il, a son jour fétiche durant lequel on ne peut ni manger, ni traverser la rivière, et qu'on emploie à se teindre le visage en bleu et en jaune, en y appliquant des morceaux de bois qui y laissent l'empreinte de diverses figures. »

[1] « Cailliaud, III, 21; Proyart, 117. » Loango est le nom d'une ville du nord de la Guinée méridionale.

[2] Les Mandingues sont un grand peuple de l'intérieur qui habite au sud des sources du Niger et au nord de la Côte de Sierra-Leone.

[3] Le Bénin se trouve entre le Dahomey et la rive occidentale du bas Niger. M. Beauquis m'a dit qu'au Bénin on comptait douze mois, comme ailleurs.

[4] « Park, II, 21 ; Bosman, III, 284. » Au commencement du XVIIIe siècle, Bosman résidait à Elmina ou Saint-Georges de la Mine, qui fut le premier comptoir des Européens sur la Côte-d'Or. (Reclus, p. 426, 442.)

[5] Ouvrage publié « avec l'autorisation du ministre de la marine et des colonies, » Paris, 1853, p. 62. De même Reclus, p. 415.

[6] Reclus, p. 403. Waitz appelle ces nègres *Kru* ou *Grebo* (p. 51).

« Toutes les tribus de la Côte d'or ont leurs jours de fetiche, m'a écrit M. Ramseyer, pendant lesquels certaines occupations leur sont interdites. Mais les jours varient suivant les villes et les villages. Dans la province d'*Okwaou* [1], où nous nous trouvons, c'est le jeudi qui est considéré comme jour férié, pendant lequel il leur est interdit de labourer les champs. Tout autre travail, même de récolter des fruits leur est permis ce jour-là. D'autres villages de l'Okwaou ont le mardi comme jour férié.»

« Les fétiches ont un jour de fête dans la semaine, m'écrivait M. Römer de la Maison de Bâle, les uns tel jour, et les autres tel autre ; et ici et là on fait son possible pour empêcher nos chrétiens de travailler le jour de fête du grand fétiche, d'après ce que j'ai appris de récits oraux. Il est certain que les nègres de la Côte d'or ont une semaine de 7 jours. »

« Parmi les jours heureux, dit Waitz (p. 201), on compte certainement le jour de naissance, que les nègres d'Akra [2] célèbrent chaque semaine d'une manière religieuse, en mettant des vêtements blancs et en s'abstenant du vin de palmier [3], à moins que cette prétendue fête de naissance ne repose sur un malentendu. » — Il nous semble que cette donnée de Waitz s'éclaircit par cette autre fournie par Reclus (p. 438), et d'une portée plus générale : « Chaque Fanti porte le nom du jour auquel il est né : il n'existe dans toute la nation que 7 noms d'individus, à désinence masculine et à désinence féminine. Des « noms forts » ou des sobriquets, tirés des qualités, des vices, des travers de la personne ou des événements de son existence, la désignent d'une manière plus précise. Suivant les districts, on lui donne aussi pour la distinguer les noms des pères, des mères ou des grands-parents [4]. » Voir aussi p. 389.

[1] Reclus (p. 420) parle des monts d'Okwahu et du royaume d'Okwahu, comme étant à une certaine distance des côtes et à l'ouest de la Volta, qui sépare du Dahomey le territoire achanti.

[2] Akra ou Accra ou Nkran ou Ga est une ville de la Côte-d'Or, près du fort de Christianborg. C'est le vrai chef-lieu de la « colonie » anglaise. (Reclus, p. 447.)

[3] « Bosmann, II, 64. »

[4] Waitz lui-même dit, p. 123 : « A la Côte-d'Or, selon la coutume la plus répandue, l'enfant reçoit son nom du jour hebdomadaire de sa naissance,

Waitz continue en disant : « Presque partout en effet les nègres ont à de courts intervalles un jour consacré au culte de leurs dieux : à Loango, dans le bas Zaire (ou Congo) et en général dans le Congo, il revient tous les 4 jours [1] ; chez les Yorubas et au Bénin [2], tous les 5 jours ; au cap Lahu [3], tous les 6 jours ; chez les Achanti, c'est chaque jeudi [4], ou pour chaque famille un certain jour, tandis que pour les Fanti, c'est le mardi qui est le jour du fétiche [5]. »

Le missionnaire W. Taylor me disait que les Bambaras, à l'est du Sénégal, ont comme jour férié le 2e jour de la semaine, à savoir le lundi. Ce jour-là, il leur est interdit de cultiver les champs.

Nous avons vu p. 389 qu'ailleurs le jour férié correspond précisément à notre dimanche compté comme 7e jour.

jusqu'à ce que plus tard il se soit acquis par ses propres actions son nom d'honneur. (Cruickshank, 252; Hutton, 94). »

[1] « Proyart, 116. Tuckay, 37. Bosmann, III, 283. » M. Westmark, qui a séjourné plusieurs années sur les bords du Congo, m'a dit que dans le Congo à partir de Manyanga, il y a marché tous les huit jours, c'est-à-dire probablement toutes les semaines.

[2] Le pays des Yorubas est au nord du Bénin.

[3] Le cap Lahu ou Lahou, de même que la rivière du même nom, se trouve sur la Côte-d'Ivoire. (Waitz, p. 52. Reclus, p. 403.)

[4] « Robertson, 85. Bowdich, 362. »

[5] « Hutton, 166. » N'y aurait-il pas quelque malentendu dans les premières de ces données ? Le vrai sens ne serait-il pas, non pas qu'à Loango, etc., le jour solennisé reviendrait tous les 4 jours, mais qu'il y tomberait sur le 4e jour de la semaine, peut-être le mercredi ? Non pas que chez les Yorubas et au Bénin il reviendrait tous les 5 jours, mais qu'il serait le 5e jour de la semaine, peut-être le jeudi, comme chez les Achanti ? Non pas qu'au cap Lahou, il reviendrait tous les 6 jours, mais qu'il serait lui-même le 6e jour, peut-être le vendredi ? M. Walter Taylor, lui-même Yoruba de naissance et actuellement le principal agent de la mission protestante française au Sénégal, m'a affirmé que les Yorubas ont la semaine de 7 jours, et comme jour férié, le 5e. D'autre part, Reclus dit (p. 610), à propos de la populeuse cité d'Horin, « ville républicaine fondée en 1790 par des fugitifs venus de toutes les parties du Yoruba, » que les foires s'y « succèdent de 5 en 5 jours, un des rares exemples de la division quinaire du temps. » M. Reclus aurait-il été lui-même victime du malentendu ? La rectification ne devrait-elle porter que sur une partie des données sus-mentionnées ? De nouveaux renseignements en décideront.

### *B.* Le septénaire en général.

Quelques-uns des renseignements donnés sur les nègres de l'Afrique occidentale semblent impliquer pour le septénaire un certain caractère religieux ou tout au moins spécial.

Burckhardt et Grundemann disent d'une manière générale au sujet de ces nègres (p. 17) : « Au 8e jour (donc après 7 jours accomplis), le nourrisson reçoit son nom, en présence d'amis et de parents ; à partir du 14e jour, la mère le porte sur son dos et vaque... à ses occupations multiples. »

Chez les Fanti, « en moyenne le sang d'un homme est considéré comme ayant la valeur de 7 esclaves [1]. »

« Le requin est le fétiche du Nouveau-Calabar, et jadis on lui offrait tous les 7 ans un enfant à dévorer [2]. »

Plus au nord, dans le *Haoussa* [3], il existe une singulière notice généalogique sur les habitants, qui seraient venus du nord et se seraient peu à peu répandus de l'est à l'ouest. « La famille haoussa, dit Reclus (p. 587) [4], en vint à comprendre 7 enfants légitimes, » à chacun desquels, d'après la tradition, incombait un devoir spécial dans la gérance des intérêts : c'est ainsi que *Gober*, le Haoussa du nord, était, comme guerrier, chargé de défendre les siens ; *Kano* avait à teindre les étoffes ; *Katséna* s'était fait marchand ; *Seg-Seg*, le Haoussa du sud, fournissait des esclaves. Puis la famille s'accrut de 7 enfants, « illégitimes, ceux-ci gens du dehors, qui parlent ou du moins comprennent la langue haoussa, mais dont les dialectes primitifs en différaient. Ils sont restés étrangers pour la race et n'égalent point leurs frères en noblesse : ce sont les peuples du bas Niger et du Bénué. »

[1] Reclus, p. 454.

[2] *Ibid.*, p. 655. Le Nouveau-Calabar est à l'est du Bénin. Le renseignement m'a été confirmé par M. Beauquis.

[3] C'est « la partie du Soudan dont le fleuve de Sokoto forme l'artère principale et qui est limitée au nord par le Sahara, à l'est par le versant du lac Tzâdé, au sud par le faîte de séparation dans le Bénué, à l'ouest par le cours du Niger. » Reclus, p. 581.

[4] Comp. Waitz, p. 45.

LES

# FONDEMENTS DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE L'IMMORTALITÉ[1]

PAR

F.-A. FREER

---

Le livre de M. le Dr Hermann Schultz, de Gœttingue, dont je vais rendre compte, est intitulé « Présuppositions de la doctrine chrétienne de l'immortalité », en allemand : *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit.* Quoique ce livre n'ait pas été récemment publié (puisqu'il remonte à 1861), il reste encore, si je ne me trompe, l'exposé le plus autorisé en langue allemande de l'enseignement de l'Ancien-Testament, envisagé à la lumière du Nouveau, touchant l'immortalité[2].

L'auteur emploie le mot *immortalité* dans le sens absolu d'une vie qui n'est pas sujette à la mort et qui ne peut pas être détruite ; il relève soigneusement la distinction entre la notion d'une telle vie et la notion, non seulement d'une survivance temporaire au delà de la tombe, mais aussi d'une vie destructible, alors même que cette vie serait à jamais soutenue par un pouvoir en dehors d'elle-même. L'immortalité dans ce sens absolu appartient à Dieu seul ; elle ne peut être

[1] Compte rendu présenté à la Société vaudoise de théologie. Séance du 9 juin 1890.

[2] Voir à la fin de ce compte rendu une lettre de M. le Professeur Schultz.

acquise par l'homme qu'au moyen d'une communion avec Dieu, communion qui fait de l'homme une révélation personnelle de Dieu en tant qu'amour saint.

Telle est la thèse principale de l'ouvrage, qui se divise en quatre parties. La première traite de la nature de l'homme au point de vue de l'expérience, et les trois autres examinent l'immortalité de l'homme dans ses rapports avec la création, avec le péché, et avec la grâce.

I. Dans la première partie, il s'agit de la nature humaine telle que nous pouvons l'observer. L'auteur démontre que l'immortalité ne peut pas être une qualité native chez un être créé. Dieu est le possesseur et l'unique source de la vie ; cela est indiqué par les noms qui lui sont appliqués dans l'Ancien-Testament aussi bien que par l'enseignement direct du Nouveau-Testament. Si donc un être quelconque, qui n'est pas Dieu, a la vie, et à plus forte raison une vie indestructible, il ne peut en être ainsi qu'en vertu d'un rapport avec Dieu. Tous les êtres de l'univers visible et invisible sont des créatures de Dieu ; l'homme ne fait pas exception, sa vie ne lui est pas inhérente, elle est dérivée, par conséquent elle peut être détruite. Rien de ce que Dieu a créé ne peut faire partie de Dieu, et par conséquent ne peut avoir en soi la source de la vie. La créature donc doit toujours dépendre de cette source divine pour la continuation de sa vie, et ne peut pas être essentiellement immortelle, quand même sa vie serait prolongée à perpétuité par un pouvoir extérieur à elle. L'auteur fait ici une étude approfondie des principaux arguments qui ont été avancés par les philosophes de différentes écoles, anciennes et modernes, en faveur de l'immortalité de l'âme — arguments métaphysiques, ontologiques, et téléologiques, d'après la classification de Göschel — et il arrive à la conclusion qu'ils sont tous insuffisants pour prouver l'immortalité native et absolue de l'âme humaine.

II. La seconde partie examine la nature humaine telle qu'elle était avant la chute. La création a fait de l'homme un être vivant mais non un être immortel. L'Ecriture suppose que l'âme survit au corps, et de plus que l'homme est susceptible

d'*immortalisation*, mais elle n'enseigne certainement pas l'indestructibilité de l'âme humaine. « Nous avons vu, dit M. Schultz, que Dieu seul est la source de la vie, et que le fait d'avoir été créée ne suffit pas pour assurer à la créature l'immortalité. Quoique la vie de l'homme puisse certainement être maintenue à travers l'éternité, l'homme ne serait pas pour cela, à proprement parler, immortel, puisque sa vie viendrait toujours du dehors et pourrait à chaque instant lui être retirée. Si donc l'homme est appelé à devenir immortel sans perdre son identité, il faut qu'un rapport d'une nature spéciale lui permette de s'approprier véritablement la vie divine. Tel est l'effet du rapport éthique. » L'auteur rattache le rapport éthique avec Dieu à une seconde création de l'homme, qui a coïncidé avec sa création physique, mais qui le distingue des autres êtres animés et qui lui permet de s'assimiler librement la vie divine. Cette seconde création, sur laquelle reposent toutes nos espérances d'immortalité, est racontée dans le deuxième chapitre de la Genèse, et le Nouveau-Testament y fait souvent allusion. Dieu est la personnalité suprême et absolue ; l'homme, personnalité subordonnée et image de Dieu, n'a pas été créé saint et immortel mais doué simplement de la faculté d'atteindre l'absolu en devenant saint et immortel. Il est destiné à s'unir à Dieu, mais cette union ne peut être que volontaire et morale. Par la première création, l'homme est composé d'un corps et d'une âme, comme les animaux. Il n'y a rien là qui le rende capable de s'élever jusqu'à Dieu. C'est la seconde création qui lui donne l'esprit, par lequel il est mis en contact avec le monde suprasensible. La vie de cette création éthique est communiquée à l'âme par l'esprit et au corps par l'âme. L'homme fut ainsi doué de facultés qui lui donnaient la possibilité d'atteindre le but de sa création et d'acquérir l'immortalité, mais c'est l'homme tout entier et non une partie quelconque de son être qui peut devenir immortel. S'il manque le but qui lui est assigné il se voit privé de l'immortalité, ce que le récit biblique indique en rapportant qu'Adam fut banni loin de l'arbre de vie. « D'après le Nouveau-Testament, dit M. Schultz, le λογος divin est celui par

qui et pour qui toutes choses ont été créées. Nous pouvons dire en conséquence que l'homme peut devenir immortel par son rapport avec le λογος, le Verbe créateur, qui en sa propre personne a révélé à notre esprit l'idéal qu'il doit réaliser. Le premier Adam a été créé précisément en vue d'obtenir la vie éternelle par l'intermédiaire du Fils de Dieu. Par le développement continu de ses facultés naturelles, par la libre acceptation des circonstances dans lesquelles le Créateur l'avait placé, il se serait uni au Fils éternel, non point physiquement de manière à perdre sa propre personnalité, mais éthiquement de manière à acquérir le genre d'immortalité qui est accessible aux créatures. Ainsi, en vertu de sa création, l'homme ne possède pas l'immortalité, mais il est capable de l'obtenir en demeurant vis-à-vis de Dieu dans un rapport filial.

III. Le sujet de la troisième partie est : l'homme et l'immortalité sous l'influence du péché et en dehors de l'économie de la grâce. Dans ce qui précède la possibilité du péché a été sous-entendue. L'homme ne peut atteindre le but de son existence qu'en devenant volontairement saint et immortel comme personnalité créée, en rapport avec Dieu. Il est évident que la possibilité d'atteindre ce but implique la possibilité de le manquer. Au point de vue biblique, le péché, possible pour l'homme, n'est pas une nécessité de sa nature. Dans sa condition originelle et normale il n'avait qu'à éviter la désobéissance volontaire. Lorsqu'il fut assailli par la tentation, il n'avait qu'à la repousser pour devenir immortel. « Cette tentation, dit notre auteur, et la possibilité d'y succomber étaient les conditions sous lesquelles l'homme aurait pu atteindre son vrai but. L'homme était appelé à surmonter la tentation qui était une conséquence de sa nature à la fois spirituelle et charnelle, et à accepter par un acte de sa volonté la condition naturelle dans laquelle sa création l'avait placé. Il devait surmonter cette tentation même quand elle se présentait renforcée par l'intervention d'une puissance surnaturelle et mauvaise. C'est alors seulement qu'il aurait atteint l'immortalité. La mort donc est le résultat de la chute morale.... Cette séparation volontaire de Dieu a laissé l'homme soumis à la loi qui régit toutes les créa-

tures, la loi de la mortalité, il doit comme les autres perdre l'esprit de vie. » La mort est impliquée dans le péché comme son résultat nécessaire ; il a été dit : « Au jour où tu mangeras tu mourras. » M. Schultz regarde la mort comme un *processus* qui a commencé au moment du premier péché, mais qui n'est pas consommé par la cessation de la vie du corps. « Au moment de la mort du corps, la loi de la nature remporte la victoire, le souffle de vie, le principe de l'existence individuelle est retiré à l'homme ; le corps, qui est poussière, rentre dans la poussière, comme partie intégrante de l'univers. Cependant la mort n'en est qu'à sa première phase ; l'âme spirituelle n'est pas délivrée du pouvoir de la mort par suite de la perte du corps ; comme la mort a commencé longtemps avant que le corps périsse, elle continue longtemps après. La vie étant la sphère de l'union avec Dieu, la mort est la sphère de la séparation de Dieu. La mort du corps ne saurait être considérée comme une libération de l'âme, elle est bien plutôt l'enlèvement de son substratum, de l'organe par lequel et sur lequel l'âme agit.... Mourir d'inanition est la seule manière dont l'âme puisse périr, elle existera donc aussi longtemps qu'elle aura à sa portée les sources d'alimentation qui peuvent lui être accessibles sans l'intervention du corps. » M. Schultz pense que l'âme peut trouver ces sources de force vitale dans ses rapports avec les puissances spirituelles hostiles à Dieu. « L'âme spirituelle, séparée du corps qui la reliait avec la nature, séparée de Dieu, que le péché l'a rendue incapable de comprendre pleinement, se trouve dès lors dans un état de mort[1]. Si elle était maintenue perpétuellement dans cet état elle serait éternelle, mais comme cela ne peut avoir lieu par l'effet d'une vie inhérente à elle-même, nous ne saurions l'appeler véritablement immortelle.... Quand une fois les puissances spirituelles hostiles à Dieu auront été anéanties par le feu du jugement divin, l'âme, privée de tout appui et n'ayant plus aucune force vitale, deviendra, elle aussi, la proie du néant. » Cette seconde mort complètera l'exécution de

[1] *Todeszustand*. Dans cette expression il y a évidemment une prolepse. C'est une *mors moriens*, par opposition à une *mors mortua*, mort actuelle et consommée.

la sentence prononcée sur le péché, elle sera la dernière étape du long chemin qui conduit à la mort absolue. « Il ne pourrait y avoir des tourments éternels que si Dieu, dans sa sainte colère et pour aggraver le châtiment, maintenait éternellement l'existence de l'âme dans le but qu'elle pût souffrir à jamais.... Quand Dieu sera tout en tous, quand le péché et la mort n'existeront plus, il n'y aura pas de place pour des êtres qui n'auraient pas de relations avec Dieu, et qui ne trouveraient aucun appui hors de lui ; autrement il y aurait un lieu où Dieu ne serait pas.... Dieu ne saurait produire des êtres libres et en même temps les empêcher de se supprimer eux-mêmes. » Ces citations peuvent suffire pour donner une idée du côté sombre du tableau peint par notre auteur dans cette partie de son livre, et de sa méthode d'argumentation.

IV. La quatrième partie traite de l'homme et de l'immortalité au point de vue de la patience de Dieu. Quand l'homme pécha, il ne cessa pas absolument de servir d'organe à la révélation personnelle de Dieu. En stricte justice, Dieu aurait pu le laisser aussitôt en proie à la mort seconde ; mais la justice de Dieu doit être une manifestation de l'amour saint, et c'est pourquoi l'homme est devenu un objet de la grâce immédiatement après la chute. Dans toute la conduite subséquente de Dieu envers l'homme, la grâce et la sévérité se donnent la main. Cependant, ce n'est que par l'œuvre rédemptrice de Christ que cette grâce donne à l'homme le pouvoir d'atteindre le but de son existence en devenant une révélation personnelle et complète de Dieu. Sans cette œuvre de Christ l'homme demeure et doit demeurer dans l'état de mort. La patience de Dieu ne mettait pas fin à cet état, elle pouvait seulement empêcher la seconde mort d'être la conséquence nécessaire de la mort physique. La longanimité divine ne peut pas rendre à l'âme humaine la source de la vie, car Dieu ne peut pas se révéler pleinement à l'homme que le péché a souillé et rendu incapable d'être son organe. Il se renierait en demeurant dans une âme où resterait le moindre péché non expié. Même si Dieu permettait que le temps de sa patience continuât à toujours, l'âme non rachetée ne serait pourtant pas immortelle, n'ayant point la vie en elle-

même. Si elle était ainsi conservée éternellement, elle demeurerait une révélation imparfaite de Dieu, et rendrait impossible l'accomplissement du dessein de Dieu dans la création. L'état de l'âme *désincorporée* doit d'ailleurs varier suivant les cas. Celle qui dans sa vie terrestre a soupiré après Dieu, s'efforçant d'en devenir une fidèle révélation, se trouve après la mort physique dans un état où elle espère un bonheur plus complet. Il est possible que l'âme jouisse des choses spirituelles en étant séparée du corps tout aussi bien et même mieux que dans son union avec lui. D'autre part, l'âme qui n'a vécu que pour elle-même ou pour ce monde doit en le quittant se trouver privée d'espérance et exposée à une totale destruction. Ainsi séparées du corps, les âmes ne reçoivent pas encore leur rémunération, elles sont dans l'attente. Si la grâce de Dieu n'agissait qu'en tant que patience, cet état de mort ne pourrait être suivi d'aucune restauration ; mais la grâce va plus loin, elle s'efforce de faire de l'humanité la vivante révélation du Dieu personnel. Cependant Dieu ne peut atteindre ce but par un acte arbitraire, par le simple pardon déclaratif des péchés. « Evidemment, dit M. Schultz, une pareille idée n'est possible que quand le péché et la punition sont regardés comme ayant un rapport mécanique, extérieur et arbitraire.... Mais dès que l'on comprend que le châtiment (c'est-à-dire la séparation de Dieu) est impliqué dans le péché même, que cet état anormal prive l'âme du pouvoir de conserver sa vie, que Dieu en tant que saint amour ne peut être connu par un être qui vit dans le péché, que l'âme pécheresse est incapable de communion avec la personnalité divine, on doit en conclure que cette idée est inadmissible. Elle est du reste condamnée comme anti-chrétienne par le plus rapide examen du Nouveau Testament. » Un renouvellement de l'esprit est nécessaire. Ce renouvellement est rendu possible par l'incarnation, la vie, et la mort de Jésus-Christ, seul représentant parfait de Dieu. « Dans l'union vivante avec ce Sauveur vivant se trouve pour chaque individu la seule et dernière occasion de s'assimiler le principe de la vie et d'obtenir ainsi l'immortalité ou la vie éternelle. Cette union s'accomplit par la foi. » Suit un examen prolongé des vues de l'Ancien Testament sur

l'état des âmes après la mort. L'auteur soutient que l'espérance des saints de l'ancienne alliance n'allait pas au delà d'une survivance dans le Scheol. Cette survivance n'était pas destinée aux récompenses et aux punitions, bien que l'on crût à une différence de condition entre les justes et les injustes. « En tant qu'espérance des biens à venir, l'immortalité a été connue des prophètes ; en tant que doctrine positive, les livres de Moïse l'ignorent totalement. »

Comme on a pu le voir par cette courte analyse, l'ouvrage de M. Schultz n'est pas un exposé de la doctrine chrétienne de l'immortalité, il lui prépare seulement la voie, il en pose les fondements. En d'autres termes, l'auteur me paraît avoir énoncé les prémisses de ce qu'on a appelé de nos jours la doctrine de la *Vie en Christ*, ou l'*Immortalité conditionnelle*.

---

*Lettre de M. le professeur Schultz à M. F. A. Freer.*

GŒTTINGUE, le 24 mars 1890.

Honoré Monsieur,

En réponse à votre aimable lettre je dois vous dire que vous avez bien et clairement résumé le contenu essentiel de mon livre, autant que je puis me le rappeler après un laps de temps de 29 années.

J'ai cependant à faire observer que je ne prétendrais plus soutenir aujourd'hui toutes les expressions et tous les arguments théologiques d'un livre composé à l'âge de 22 ans. Je le ferais maintenant d'une manière très différente. Quant à la thèse principale, qui est aussi celle qui vous préoccupe le plus, non seulement j'y suis resté fidèle, mais elle est devenue toujours plus certaine à mes yeux. J'y vois la seule conception véritablement chrétienne de la foi à l'immortalité, par opposition aux théories de la philosophie grecque qui se sont introduites dans nos systèmes théologiques.

La doctrine de l'immortalité naturelle de l'homme provient de la confusion du divin et de l'humain qui caractérise les plus hautes formes de la religion de la nature. Aussi ai-je pu faire passer les propositions principales de mon livre dans mon *Esquisse de la Dogmatique*, publiée cette année même.

Veuillez agréer, etc.

H. SCHULTZ.

# BULLETIN

## THÉOLOGIE

### E. Petavel-Olliff. — Les droits et les torts de la papauté[1].

Cette brochure est une vraie boîte à surprises. Le titre semble annoncer un traité de polémique ou pour mieux dire d'irénique, et cette impression première est confirmée par l'*Avant-propos*. Celui-ci parle d'une « enquête » faite, enquête ayant eu pour résultat la découverte d'un « point de vue intermédiaire » pouvant rallier les esprits impartiaux et permettant de songer à la perspective d'une transaction pacifique entre les deux Eglises romaine et protestante. — Tournez le feuillet, et.... vous voilà en présence de l'interprétation d'une parabole ! la parabole du serviteur que son maître a établi sur les gens de sa maison pour leur donner, en son absence, la nourriture au temps convenable. (Mat. XXIV, 45-51).

Vous aviez cru jusqu'ici que cette similitude, de même que celle qui précède et celle qui suit, avait pour but d'inculquer aux disciples de Jésus le devoir de se tenir toujours prêts, vu l'incertitude du jour et de l'heure de la parousie ? — Nouvelle surprise : Cette parabole n'est pas une similitude, mais « une énigme à résoudre, un mystère à sonder. » Elle était destinée dans la pensée du Seigneur, non pas à mettre en relief, par une image ou une analogie tirée de la vie domestique ordinaire, une vérité de l'ordre moral, mais.... Devinez à quoi ? — A *prédire* — non pas à ses disciples,

[1] *Les droits et les torts de la papauté ou les devoirs des protestants envers leurs frères catholiques romains*, par E. Petavel-Olliff, docteur en théologie. — Lausanne, F. Payot ; Paris, librairie Fischbacher, 1890. IV et 74 pages.

car pour eux cet oracle devait être absolument inintelligible, mais pour les siècles futurs — ce qui devait advenir du gouvernement de l'église, à fournir d'avance « le canevas d'une étude historique sur l'institution » de... la papauté!

Autant de versets, — il y en a sept, — autant de phases de l'histoire de la papauté.

Verset 45 : Etablissement d'un *surintendant-vicaire* et, par là même, d'une hiérarchie.

Verset 46 : Premier (?) retour du Maître[1] (conversion de Constantin).

Verset 47 : Promotion du surintendant (le pouvoir temporel s'ajoute au pouvoir spirituel).

Verset 48 : Démoralisation du surintendant (selon M. Petavel le mauvais serviteur de ce v. n'est autre que le fidèle et habile (*sic*) serviteur du v. 45).

Verset 49 : Excès commis par le surintendant (corruption des mœurs et de la doctrine, surtout depuis l'an 1000).

Verset 50 : Second (?) retour du Maître (réforme de Luther).

Verset 51 : Châtiment final du surintendant (il est coupé en deux, par où il faut entendre que l'empire du pape est démembré, et son lot lui est donné avec les hypocrites, c'est-à-dire que le Vatican est livré à l'influence des jésuites).

Troisième surprise : « Au point de vue *pratique*, dit M. Petavel (page 31), cette exégèse pourrait fournir la base d'une discussion profitable entre catholiques et protestants. » Comment cela? Le voici : « Si, d'une part, les protestants voulaient reconnaître certains droits providentiels de la papauté et avouer que l'Evangile n'a pas prétendu interdire absolument l'établissement d'une hiérarchie au sein de l'église, mais qu'au contraire l'église a été laissée libre de s'organiser à son gré, s'ils voulaient saluer dans la personne du pape le chef vénérable de la plus antique église de l'Occident ; si, d'autre part, les catholiques romains voulaient avouer que les successeurs de Pierre furent faillibles comme Pierre lui-même, si la papauté voulait se reconnaître dans le miroir de notre parabole et par conséquent admettre que les papes ont commis mainte faute et trempé dans mainte hérésie ; que les schismes, châtiments divins, ont eu leur raison d'être ; qu'il peut y avoir des chrétiens en dehors des cadres visibles de l'église romaine ; que ce qui fait le chrétien, c'est l'union personnelle et vivante avec Jésus-

[1] C'est nous qui mettons le point d'interrogation ici et au v. 50.

Christ, — il y aurait un pas de fait du côté d'une réconciliation entre les diverses *sectes* ou *sections* de la chrétienté. Un pont serait jeté sur l'abîme qui sépare les églises. »

Evidemment, si les protestants voulaient bien adopter « l'exégèse » de M. Petavel pour les versets 45 à 47, et faire à sa suite la moitié du chemin qui mène à Rome ; si, d'autre part, les catholiques romains, pape en tête, consentaient à tenir pour inspirée cette même « exégèse » en ce qui concerne les versets 48 à 51 et reconnaître en conséquence que la proclamation de l'infaillibilité papale « n'a été qu'un coup de tête » et que le véritable christianisme c'est celui que professait Luther, alors il y aurait un pas, un très grand pas de fait ; il n'y aurait même plus de « pont » à jeter, parce qu'il n'y aurait plus d' « abîme ». Les protestants seraient devenus à moitié catholiques, et les catholiques aux trois quarts protestants. On pourrait songer tout de suite à une « transaction pacifique entre les deux églises, » comme le font déjà aujourd'hui les vieux-catholiques allemands et suisses d'une part, une fraction des épiscopaux anglais et américains de l'autre.

Ce qu'il y a de fâcheux en tout ceci, c'est que le fondement scripturaire de ce beau projet d'alliance évangélique ne présente pas, tant s'en faut, toute la solidité qu'on pourrait désirer. M. Petavel risque fort de rester seul de son avis quant au sens et à la portée de la parabole en question.

Les catholiques romains, tout en lui donnant peut-être de bonnes paroles comme cette supérieure dont il nous parle à la page 32, finiront toujours par s'en référer en matière d'interprétation au jugement du saint-père. Et le saint-père, si tant est qu'il daigne se prononcer sur cette question préalable, répondra par le vieil adage : *Theologia parabolica non est argumentativa*, ou bien, ce qui est plus probable, il déclarera avec feu le cardinal Wiseman qu'un protestant est incapable de comprendre les paraboles parce que leur objet, l'église, lui est étranger.

Pour ce qui est des protestants, je doute que M. Petavel fasse parmi eux beaucoup de prosélytes avec ce qu'il appelle son « exégèse. » Et ici, je ne parle pas de tel détail plus ou moins sujet à caution, de l'identification des deux serviteurs par exemple, de la distinction de deux venues du Maître, de la substitution arbitraire de la surintendance au « surintendant « à propos de la *dichotomie* du v. 51. J'ai en vue le principe même de toute cette « exégèse ». M. Petavel nous assure qu'un exégète des plus considérés du pro-

testantisme évangélique a reconnu « que la parabole peut s'appliquer au pape » (page 30). Mais à quoi, avec un peu de bonne volonté et une certaine dose d'imagination, une parabole ne peut-elle pas « s'appliquer? » La question, si je ne me trompe, n'est pas de savoir à qui ou à quoi une parabole *peut* ou ne peut pas *s'appliquer*. Ce n'est pas en cela que consiste à proprement parler l'*exégèse* d'une parabole. Qu'est-ce en effet qu'une parabole? N'est-ce pas une « similitude, » c'est-à-dire en dernière analyse un rapprochement, une *comparaison?* Comparaison destinée à confirmer, à illustrer une certaine leçon religieuse ou morale et aboutissant toujours, explicitement ou implicitement, à un *vous de même*. Ce que l'herméneutique exige de l'interprète en pareil cas, c'est de chercher le *tertium comparationis*. A-t-il dégagé ce terme commun, a-t-il déterminé cette idée (vérité, devoir, loi, etc.), — après avoir donné, s'il y a lieu, les explications philologiques et archéologiques nécessaires à l'intelligence du texte, — il a rempli son office : le sens de la parabole, le *seul sens possible*, est mis en lumière. Quant à « l'application » qui en découle, la vraie, la *seule voulue*, l'application morale personnelle, elle s'imposera alors d'elle-même à l'entendement et à la conscience du lecteur ayant des yeux pour voir et des oreilles pour ouïr. Tout ce que l'interprète y ajoutera, cesse d'être de *l'exégèse*.

A plus forte raison l'interprète cesse-t-il d'être *exégète*, lorsque, confondant la comparaison avec la métaphore, la similitude avec l'allégorie, le *vous de même* avec un *c'est-à-dire* souvent très subjectif, il s'en va à la découverte d'un prétendu sens caché. Au lieu de suivre les traces lumineuses d'un exégète de race, tel que Calvin, il court le risque de se fourvoyer sur les pas d'un Origène qui voyait partout des dessous de cartes, ou en compagnie d'un Coccéius pour qui les paraboles étaient autant de petites apocalypses où toute l'histoire de l'église se trouvait déjà préfigurée. Nous craignons fort que M. Petavel, dans le cas particulier, n'ait commis à son tour cette confusion et qu'au lieu de se laisser éclairer par le contexte, il ne se soit laissé éblouir par certains traits de détail tels que la tournure interrogative du v. 45 et le διχοτομήσει du v. 51.

Nous n'en éprouvons, est-il besoin de le dire? pas moins de sympathie pour l'intention qui l'anime et lui a mis la plume à la main. Tout ce qu'il dit des devoirs des protestants envers leurs frères catholiques romains est excellent. Seulement, cela ne peut con-

cerner que les relations d'individus à individus. Quant au rapprochement des deux églises comme telles, il nous semble aujourd'hui plus éloigné que jamais. Pour qu'il pût s'opérer, la première condition ne serait-ce pas que le rêve que M. Petavel « n'ose pas caresser » se réalise un jour: un pape héroïque invoquant son attribut de pape infaillible pour nier cette infaillibilité même?

H. V.

---

E. Doumergue. — Essai sur l'histoire du culte réformé[1].

Tout ce qui touche au culte public mérite la plus sérieuse attention. Comme l'a dit excellemment Samuel Vincent, dans une page de ses *Mélanges de religion* citée par M. Doumergue, les liturgies sont « des confessions de foi pratiques, en exercice continuel, qui ont mille fois plus d'influence sur le peuple que les confessions de foi proprement dites, presque toujours oubliées dans des recueils fort peu lus. » Malheureusement ce domaine du culte, qui devrait être sacré, est un de ceux où l'ignorance et, qui pis est, le mépris des principes s'étalent le plus impunément dans nombre de nos églises réformées. On dirait un champ d'expériences où le bon plaisir pastoral, les fantaisies individuelles, tant libérales qu'orthodoxes, peuvent se donner libre carrière. Il est tel groupe d'églises, — la chose paraîtrait incroyable si elle n'était attestée par un auteur digne de foi qui parle textes en main [2], — où l'arbitraire liturgique a même été érigé, il y a quelque vingt ans, en article de règlement synodal! Il semble pourtant qu'on commence aujourd'hui à s'apercevoir de la parfaite inconvenance et des réels dangers de cette sorte d'individualisme, et qu'on cherche de divers côtés les moyens de rentrer dans l'ordre.

Evidemment la première chose à faire dans ce but, c'est de « se souvenir d'où l'on est déchu, » en d'autres termes, de s'enquérir, beaucoup plus sérieusement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, de l'*histoire* du culte protestant. A cet égard, il y a longtemps que nous nous sommes laissés devancer par nos frères luthériens, et même par nos frères réformés de langue allemande. Après cela, il y aurait

[1] *Essai sur l'histoire du culte réformé, principalement au* XVI^e^ *et au* XIX^e^ *siècle*, par E. Doumergue, professeur d'histoire à la Faculté de Montauban. — Paris, librairie Fischbacher, 1890. — VII et 347 pages.

[2] *La liturgie wallonne.* Etude historique et pratique, par E. Lacheret, pasteur à La Haye, 1890, page 14.

lieu, non seulement de recueillir les désirs, de prêter l'oreille aux aspirations si souvent contradictoires des pasteurs et des troupeaux de l'époque actuelle, mais surtout de se rendre clairement compte des *principes* de tout culte rendu en commun, spécialement du culte évangélique, principes plus ou moins bien compris et appliqués par nos pères. Puis, ces principes une fois établis, il s'agirait encore de former et développer le *sens* liturgique au sein de nos Eglises, à commencer par leurs conducteurs spirituels eux-mêmes, lesquels en ont parfois le plus urgent besoin.

Ce côté de la théologie pratique a été beaucoup trop négligé parmi nous. Qu'on fasse de l'homilétique et de la « prudence pastorale » tant qu'on voudra; qu'on discute à perte de vue sur la théorie de l'Eglise, sur sa constitution idéale et ses rapports avec l'Etat ; que, pour payer son tribut à la mode, on encombre même le programme de nos facultés de théologie de l'étude des « questions sociales, » je le veux bien (quoique pour être *bien* faite, cette étude suppose des connaissances techniques et une culture juridique qui ne seront jamais le fait que de quelques spécialistes.) Est-ce une raison pour délaisser pareillement l'étude historique, théorique et pratique de cette branche essentielle qu'on est convenu d'appeler la *liturgique ?* — Il est sage de se méfier de toute réforme tant soit peu importante du culte public officiel, qui ne reposerait pas sur cet ensemble de travaux préliminaires.

Nous avons été heureux de voir M. le professeur Doumergue apporter sa pierre à l'édifice, en publiant le livre qui fait l'objet de cette annonce. Nous l'avons lu avec un intérêt soutenu et venons en recommander l'étude à nos lecteurs. Seulement, pour se faire une juste idée du contenu de l'ouvrage, ils voudront bien se souvenir qu'il n'est pas toujours facile de tout dire dans un titre.

On ne trouvera pas dans ce volume une histoire du *culte réformé* en général, ni même du culte réformé dans tous les pays de langue française, mais du culte réformé *en France*. Les limites de l'Eglise réformée de France ne sont dépassées que pour autant que la chose était absolument nécessaire à l'intelligence du sujet. Ainsi, pour remonter aux origines du culte en question, il fallait bien commencer par nous transporter à Strasbourg et à Genève. Plus loin, force était bien à l'historien, à propos de la réforme d'Ostervald, de nous emmener avec lui à Neuchâtel. — Le mot de *culte* lui-même, il ne faudrait pas le prendre au sens étendu et complet ; il ne s'agit, en réalité, que de la partie proprement *liturgi-*

*que* du culte, abstraction faite de la lecture et de la prédication de la Parole de Dieu. C'est dans ce sens que M. Doumergue a pu dire quelque part que « le chant est la moitié du culte, » alors que pour Calvin, au contraire, le culte c'est avant tout la prédication, c'est même « le sermon » tout court.

Ramené à ces termes plus précis, l'essai historique de l'honorable professeur de Montauban tient largement ses promesses. Il les tient au delà de ce que ferait prévoir la modeste qualification d'*Essai*. Nous avons là, en une centaine de pages, un excellent résumé de l'histoire de la liturgie calviniste et du psautier huguenot au XVIe siècle. Ce résumé est puisé aux meilleures sources. Aucun document important n'a été omis, et parmi les monographies historiques de quelque valeur, ayant vu le jour ces dernières années, il en est fort peu qui aient échappé à l'attention de l'auteur. Je ne vois guère que le très savant article de M. Théophile Dufour sur le *Clément Marot* de M. Douen, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature* de février 1881, qui eût pu lui fournir, sur le musicien Louis Bourgeois et ses successeurs, quelques données propres à compléter et à rectifier sur certains points son chapitre sur « Calvin et la musique. »

A cette première partie, intitulée *Origines et principes*, et formant environ le tiers du volume, il ne manque qu'une chose pour mériter des éloges sans réserve : c'est d'être une *histoire* pure et simple, une histoire dépouillée, non certes de toute discussion, mais bien de toute polémique rappelant le journalisme. Cette « histoire » du culte réformé affecte trop souvent, à notre gré, les allures d'un plaidoyer. M. Doumergue a un véritable culte pour Calvin. Non content de rendre à ce César ce qui lui est dû en bonne justice, il veut à tout prix revendiquer pour lui des titres et qualités que Calvin, le Calvin historique, serait sans doute assez étonné de se voir attribués. « On voit le parti pris, » dit une fois M. D. (p. 51), à propos d'un jugement porté sur Calvin poète par un critique qui, il faut le reconnaître, ne pèche pas par excès de sympathie pour le réformateur. Plus d'une fois, l'avouerai-je ? le lecteur est tenté d'écrire ces mêmes mots à la marge de telle ou telle page, où c'est l'avocat et le panégyriste de Calvin, plutôt que l'historien, qui a tenu la plume, à côté de tel ou tel raisonnement auquel s'applique l'adage *stat pro ratione voluntas*.

Malgré tout son talent et la subtilité de son exégèse, M. D. fera difficilement croire à la généralité de ses lecteurs que Calvin a été

une nature artistique et que c'est uniquement la crainte des abus papistiques qui l'a indisposé contre le chant à quatre parties et surtout contre l'usage des orgues et autres instruments de musique dans le culte. « Quant à moi, dit Calvin, dans le commentaire sur le Ps. XXXIII, je ne doute point que jouer des cymbales, toucher la harpe et la viole et toutes ces sortes de musique, desquelles il sera souvent fait mention ès pseaumes, n'ayent été une partie de la pédagogie, c'est-à-dire instruction puérile de la Loy : je di entant qu'on en usoit au service solennel qui se faisoit au temple... Aujourd'hui.... quand les fidèles font leurs sainctes assemblées ecclésiastiques, je di que pour chanter les louanges de Dieu, de remettre en usage les instrumens de musique, cela ne conviendroit non plus que de faire encensemens, dresser luminaires et ramener les autres ombres de la Loy. » Et au sujet du Ps. LXXXI : « Ce n'est point sans propos que les Lévites ont usé sous la Loy d'instrumens de musique : pour ce que Dieu a voulu enseigner jusques à la venue de Jésus-Christ par tels rudimens son peuple qui estoit encore tendre et semblable à petits enfans. Maintenant que la clarté de l'Evangile, ayant fait écarter les ombres de la Loy, nous montre qu'il nous faut servir Dieu d'une façon plus simple, ce seroit sottise de vouloir ensuyvre ce que le Prophète n'a commandé sinon à ceux de son temps. Dont il appert que les Papistes ont esté de vrais singes quand ils ont pris cela pour eux. »

Serait-il vrai qu'un homme qui a tenu pareil langage n'entendait condamner que les *abus* de la « chantrerie » *papale ?* Est-il permis de dire après cela que « en fait d'art (dans le culte) Calvin nous accorde tout ? » (p. 86). Non, tous les raisonnements du monde ne changeront rien à ce *fait* que la réduction du chant à sa plus simple expression était pour Calvin une question de *principe*. Son collègue, Pierre Viret, était beaucoup moins exclusif sous ce rapport. On sait d'ailleurs que les trombones et les hautbois ne tardèrent pas, du moins en Suisse, à faire leur rentrée dans les temples. De quel droit, en effet, aurait-on exclu du culte ces instruments « lévitiques » alors que, par une singulière inconséquence, l'assemblée des fidèles éclairés par l'Evangile et affranchis, en théorie tout au moins, du « service ombratile de la Loy, » se voyait réduite, en fait de cantiques, à ne chanter que les psaumes de ces mêmes Lévites ? !

M. Doumergue réussira-t-il mieux à nous faire partager sa conviction que le principe liturgique par excellence de Calvin, c'était

la liberté ? Nous devons confesser notre scepticisme à l'endroit de cette thèse, et nous soupçonnons qu'il y a là tout au moins un malentendu. La liberté, oui, Calvin la réclamait pour chaque Eglise *vis-à-vis des autres Eglises*, par exemple pour l'Eglise de Genève vis-à-vis de celle de Berne. Est-ce à dire que lui, l'homme de la règle et de la discipline, il ait admis le principe de la liberté en matière de culte *au sein d'une même Eglise* ? Les textes cités ne le prouvent pas. Mais à supposer que Calvin ait admis cette liberté-là en théorie (ce dont nous ne sommes rien moins que persuadé) une chose est sûre, c'est qu'il s'est bien gardé de la mettre et de la laisser mettre en pratique là où s'exerçait son autorité. Et en cela nous estimons qu'il a bien fait. C'était déjà plus qu'assez en fait de « libéralisme, » c'était déjà une infraction au principe strictement liturgique, que de laisser à la discrétion du ministre l'une des prières faites au nom de l'Eglise, quoique, pour le dire en passant, cette prière « libre » ne fût pas nécessairement, comme on se l'imagine à tort, une prière improvisée, une prière (soi-disant) d'abondance.

La seconde partie de l'*Essai* poursuit l'histoire de la liturgie jusqu'à nos jours. C'est ici que nous apprenons à connaître : la revision de Labastide, faisant suite à la refonte du Psautier par Conrart ; le culte tel qu'il se célébrait sous la croix, au Désert ; la réforme d'Ostervald et la revision genevoise. Inutile de dire que le panégyriste de Calvin ne pouvait se montrer fort sympathique au « réformateur » neuchâtelois du XVIIIe siècle. C'est un des points où M. Doumergue diffère le plus sensiblement de M. Bersier, lequel, comme on sait, a rendu pleine justice à l'œuvre liturgique d'Ostervald. Parvenue à l'époque contemporaine, l'histoire aboutit à une sorte de statistique. A l'aide de renseignements provenant de deux cent cinquante Eglises environ, l'auteur décrit la manière dont le culte réformé se célèbre aujourd'hui en France. C'est, à vrai dire, une statistique de l'arbitraire et du désordre qui y règnent en matière liturgique.

Avec la troisième et dernière partie, sans quitter absolument le domaine de l'histoire, nous nous trouvons placés en face de la question pratique mise à l'ordre du jour par le synode de Nantes, celle de la *revision liturgique* ou, pour parler plus exactement, de l'unification des diverses éditions de la liturgie sur la base de la revision de Labastide, de l'an 1689 (dont M. Doumergue a eu soin de donner le texte dans l'Appendice, p. 307-341).

Après avoir parlé des dangers et de l'utilité d'une revision et avoir exposé les raisons qui, dans les circonstances où se trouve actuellement l'Eglise réformée de France, militent en faveur d'une revision aussi conservatrice que possible, l'auteur consacre trois chapitres : à la revision du texte de la *Confession des péchés*, « la prière la plus huguenote et la plus française, » comme il l'appelle ; à une *liturgie pour le culte du dimanche matin*, liturgie basée sur la tradition calviniste, mais modifiée selon les indications, les désirs des Eglises qui ont répondu à l'enquête ouverte à ce sujet ; enfin au *rôle liturgique du Décalogue et du Symbole* des Apôtres. Un chapitre final traite de « l'adoration dans le culte » et des moyens de ranimer ce sentiment soit dans le culte principal soit dans les cultes « supplémentaires » ou liturgiques.

Etant données les limites où doit se renfermer la revision projetée et les bases sur lesquelles elle doit s'opérer, les propositions de M. Doumergue sont de nature, pour autant que nous pouvons en juger, à rencontrer un assentiment assez général.

Placés, comme nous le sommes, dans des circonstances différentes malgré certaines traditions communes, il nous est difficile de nous prononcer en connaissance de cause sur le plus ou moins de convenance qu'il peut y avoir à introduire en France dans le culte du dimanche matin les modifications proposées. Dans le nombre, il y a des améliorations manifestes, par exemple la place plus honorable assignée à la lecture de la Parole de Dieu. Mais faire chanter six fois, n'est-ce pas beaucoup ? Que dirait Calvin ? — Quant à la nouvelle rédaction de la Confession des péchés, telle qu'elle résulte d'une comparaison méthodique des divers textes en présence (p. 218), elle constitue un progrès d'autant plus grand qu'elle s'éloigne davantage du texte genevois du XVIIIe siècle, pour se rapprocher des termes énergiques et du langage biblique de l'original. Nous sommes pleinement d'accord avec l'auteur dans ce qu'il dit du rôle liturgique du Décalogue et du Symbole, sans cependant être convaincu que la place qu'il voudrait assigner à la lecture de ce dernier, savoir *avant* le sermon, entre la Confession des péchés et la lecture biblique, se justifie au point de vue théorique et pratique.

Le chapitre sur l'adoration dans le culte remue bien des idées et pourrait fournir matière à bien des réflexions. On oublie beaucoup trop, en parlant de l'adoration dans le culte ou des cultes d'adoration, que l'adoration est un *état d'âme* essentiellement *individuel*,

tandis que le culte public est un *acte* essentiellement *collectif*. Comme le disait le vénérable professeur Riggenbach, de Bâle, dans la discussion qui s'était engagée au sein de l'Union évangélique suisse, au sujet du rapport de M. le pasteur Choisy : « Ayez d'abord de vrais *adorateurs*, et l'*adoration* dans le culte viendra d'elle-même. » Mais il est certain que dans les aspirations, les réclamations qui ont pris ce terme d'adoration pour mot d'ordre, s'est manifesté dès les jours d'Ostervald le sentiment de l'insuffisance de l'idéal de Calvin en matière de culte. D'autres expriment le même sentiment en disant qu'il manquait à ce culte éminemment didactique, pédagogique, vrai « culte de catéchumènes, » un élément symbolique et esthétique, quelque chose de ce *darstellende Handeln* dont parle Schleiermacher. Nous sommes bien aise de voir que, malgré son « calvinisme » si accentué, M. le professeur Doumergue éprouve de son côté le besoin de donner une certaine satisfaction à ce sentiment-là.

H. V.

---

JEAN VUILLEUMIER. — LA MEILLEURE VERSION DE LA BIBLE[1].

Est-ce Ostervald, Segond ou Lausanne ? — Ce n'est pas Ostervald, car il « remonte à plus de sept cents ans en arrière » (page 6), n'étant pas autre chose qu'une dernière revision de l'*Historia scolastica* du chanoine Pierre Comestor. Cette thèse, « aussi peu connue qu'elle est curieuse, » notre auteur l'affirme avec le plus grand sérieux, sur la foi de M. E. Petavel ; c'est du moins ce qu'il a cru découvrir dans *La Bible en France* de l'honorable docteur neuchâtelois. — Serait-ce donc Segond ? Loin de là ! Voyez plutôt les *Remarques* bien connues de M. G. Krüger, dont les conclusions sont transcrites pages 13 et suivantes. — Non, la meilleure des versions, ou plutôt la seule bonne pour le moment, c'est celle de Lausanne, parce que c'est la seule qui s'incline devant la « nécessité d'une translittération saintement minutieuse » (page 23). Encore n'est-elle pas absolument irréprochable à cet égard. Les autorités invoquées pour cette dernière et principale partie de l'opuscule sont : le même M. Krüger, et surtout feu Louis Burnier.

« La mission actuelle du peuple de Dieu, lisons-nous dans les

[1] *La meilleure version est-ce Ostervald, Segond ou Lausanne ?* Par J. Vuilleumier. Bâle, Société internationale de traités, 1890. — 48 pages in-16.

*Conclusions* (page 47), c'est l'achèvement de la réforme commencée au XVI^e siècle, c'est le retour complet à la bible et au christianisme apostolique, » tel, bien entendu, que le comprennent les adventistes du septième jour. « Or peut-on accepter une tâche semblable sans en vouloir aussi les moyens, et surtout le premier de tous : une version exacte (lisez : un calque servile) des Saintes Ecritures ? »

Ainsi donc, on rêve d'un *retour complet au christianisme apostolique ?* On prétend faire rebrousser à l'Eglise le cours providentiel de son histoire plus de dix-huit fois séculaire ? Ce qu'on veut en réalité c'est, non une *réforme*, mais une *répristination*, c'est une rétrogradation jusqu'au judéo-christianisme. A la bonne heure ! Mais peut-être, en ce cas-là, ne ferait-on pas mal de se rappeler que les chrétiens « apostoliques, » en fait de version de l'Ancien Testament (*la seule Bible qui existât de leur temps)*, se contentaient d'une version *qui pour l'exactitude ne valait pas même Ostervald, tant s'en faut !*

H. V.

---

# REVUES

## Revue philosophique

*Janvier.*

*Ch. Secrétan :* L'économique et la philosophie. — *Bourdon :* La certitude. — *Adr. Naville :* Remarques sur l'induction dans les sciences physiques. — *Lombroso* et *Ottolenghi :* L'image psychique et l'acuité visuelle dans l'hypnotisme. — Analyses. — Périodiques étrangers.

*Février.*

*Fouillée*: L'évolutionnisme des idées-forces. I. — *Binet :* La concurrence des états psychologiques. — *Adam :* L'imagination dans la découverte scientifique. — *Lesbazeilles :* Un paradoxe psycho-statique. — *G. Sorel :* Esthétique et psycho-physique. — *Gley* et *Marillier :* Le sens musculaire. — Analyses, etc. — Nécrologie : Andrea Angiulli.

*Mars.*

*E. de Roberty :* L'évolution de la philosophie. — *Binet* : Recherche sur les mouvements chez les enfants. — *Fouillée :* L'évolutionnisme des idées forces. II. — Analyses, etc. — Correspondance: *Ch. Henry :* Esthétique psycho-physique.

*Avril.*

*A. Fouillée :* L'évolutionnisme des idées forces III. — *Gourd :* Un vieil argument en faveur de la métaphysique. — *Proal :* La responsabilité morale des criminels. — *L. Arréat :* Récents travaux sur l'hérédité. — Revue générale. — Analyses, etc. — Société de psychologie physiologique : *Héricourt :* Projet de questionnaire psycho-physique.

*Mai.*

*H. Lachelier :* La métaphysique de Wundt. — *Guardia :* L'histoire de la philosophie en Espagne. — *J. Payot :* Sensation, plaisir et douleur. — *Tarde :* Misère et criminalité. Revue générale. — Analyses, etc. — Société de psychologie-physiologique : *Richet :* Un cas de cécité expérimentale double chez un chien, avec autopsie. — *P. Langlois* et *Richet* : De la sensibilité musculaire de la respiration.

*Juin.*

*G. Sorel :* Contributions psycho-physiques à l'étude esthétique. I. — *Lachelier :* La métaphysique de Wundt (fin). — *P. Regnaud :* Sur l'origine et la valeur des fonctions casuelles dans la déclinaison indo-européenne. — *Ernest Naville :* La science et le matérialisme. — Analyses, etc. — Société de psychologie-physiologique : *Pierre Janet :* Une altération de la faculté de localiser les sensations. — Nécrologie : A. Spir.

---

## Neue kirchliche Zeitschrift

Cette nouvelle Revue luthérienne publiée par M. Gustave Hotzhauser, professeur au gymnase de Munich, avec le concours de MM. Frank, professeur de théologie à Erlangen, et Buchrucker, membre du consistoire supérieur à Munich, est destinée à prendre la place laissée vacante dès 1876 par l'ancienne revue d'Erlangen intitulée : *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.* En même temps elle semble devoir combler, parmi les périodiques théologiques allemands, le vide produit par la disparition récente de la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* qui paraissait à Leipzig, de 1880 à 1889, sous la direction du Dr Chr. E. Luthardt. Le drapeau passe donc de nouveau des mains du luthéranisme saxon à celles du luthéranisme bavarois. La nouvelle *Zeitschrift* paraît en livraisons mensuelles de 64 pages, au prix de 2.50 m. par trimestre, à la librairie Deichert (G. Böhme successeur) à Erlangen et à Leipzig. — Voici le sommaire des cinq premières livraisons :

*Janvier 1890.*

*Frank :* Situation et mission de la théologie ecclésiastique actuelle — *Von Städelen :* L'Empire allemand et le siège de Rome. — *Krummel :* Le chapitre III de l'évangile de Jean. — *F. Hommel :* Gloses épigraphiques sur la Genèse et les Prophètes.

*Février.*

*L. Stählin :* Foi et dogme. — *Von Scheurl :* Les mariages entre protestants et catholiques. — *Kübel :* Etudes morales sur le kosmos et l'ascèse. — *Von Städelen* : Rédemptoristes et Jésuites.

*Mars.*

*Rabus :* La philosophie de Thomas d'Aquin. — *Becker :* Les principes de la Révolution française de 1789 et la question sociale d'aujourd'hui. — *Jul. Kelber :* La confession de l'Eglise et son droit. — *Fr. Roos :* La critique biblique et l'instruction religieuse dans les établissements d'instruction supérieure.

*Avril.*

*Buchrucker :* L'importance ecclésiastique de la catéchèse. — *Köhler :* Franz Delitzsch. Nécrologie. — *Roos :* La critique biblique (fin). — *Luthardt* (Augsbourg) : Questions d'administration ecclésiastique en Bavière.

*Mai.*

*Frank* : Transformations. — *Luthardt :* Questions administratives (fin). — *O.-S* : Pensées d'un vieux prédicateur. — *Lindenborn :* A propos de la liturgie en Prusse.

---

## Zeitschrift für praktische Theologie

*Première livraison.*

*K. Mayer :* Position sociale et mission du pasteur évangélique dans le temps présent. — *Lœsche :* Mathesius comme prédicateur. — *Mehlhorn :* Sermon sur Apoc. III, 17-20. — *Holtzmann :* Plan d'une catéchèse sur la notion de « l'alliance. » — *Kœllreutter :* Sermon sur 1 Cor. III, 16. — *Ehlers :* Paroles prononcées près de la tombe de son fils. — *J.-H.* La pratique de la cure d'âmes. Souvenirs personnels d'un pasteur. — Bulletin.

*Seconde livraison.*

*Siegfrid* : Conception théologique et conception historique de l'Anc. Test. — *Lœsche :* Mathésius, prédicateur (fin). — *Hrm. Schultz :* Sermon sur Lévit. X, 1-3. — *Jacobsen :* Esquisses d'instruction religieuse. IV : Le centenier de Capernaoum et la Cananéenne. V : Le cercle des disciples. — *Woltersdorf :* Trois allocutions nuptiales. — *Albrecht :* Discours sur Gen. II, 9 et Apoc. XXII, 2, à l'occasion d'un tilleul planté dans un cimetière. — Bulletin. — Publication des directeurs de la fondation Carl Schwarz.

---

## Revue théologique (de Montauban)

*Janvier-Mars 1890.*

*K. V. T.* Simplification du christianisme. — *J. Bastide :* La notion salutiste de la sanctification. — *D.-H. Meyer :* L'histoire des dogmes de M. Bonifas. — *Ch. Bois :* Revue de philosophie française. — *A. Westphal :* Revue de théologie étrangère. — *J. Monod :* Nécrologie (M. le doyen Sardinoux).

---

## Revue du christianisme pratique

*Mai.*

*Ch. Gide :* L'école nouvelle (celle de la solidarité). Conférence faite à Genève. — *J.-E. Néel :* L'idée du progrès et son histoire. — *A. Weber :* De l'enseignement dans nos Facultés de théologie. — *H. Bois.* Missions et théâtre. — *F.* Un livre utile (Le contribuable, par L. Wuarin). — Revue de livres. — Supplément homilétique.

---

## Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

*Deuxième livraison.*

*Westcott* et *Hort :* Principes de critique du texte du Nouv. Test. Traduction autorisée de *Arn. Rüegg.* — *V. Ryssel :* Deux leçons sur la poésie hébraïque. — *A. Frickart :* La composition de Matth. V à VII (fin). — Bulletin.

*Troisième livraison.*

*G. Joss :* La prédication, sa nature essentielle et sa place dans le culte. A propos du manuel de M. Bassermann sur l'éloquence sacrée. — *R. Steck :* Luc a-t-il connu les épîtres pauliniennes ? — *Bernh. Riggenbach :* La poïménique de l'apôtre Pierre (1 Pierre V, 1-5) au point de vue historique et pratique. — Bulletin.

---

## Jahrbücher für protestantische Theologie

*Deuxième livraison.*

*R. A. Lipsius :* A la mémoire de Karl Hase. Allocution académique. — *Th. Moosherr* : La doctrine de la réconciliation d'Anselme de Cantorbéry et de Thomas d'Aquin. — *Ernst Katzer :* L'Eglise d'après Kant. — *L. E. Iselin :* Audius et les Audiens. — *Arsak Ter Mikelian :* Une lettre pastorale du Catholicos et patriarche arménien Makar I (1888). — *Rauwenhoff :* Normes et valeurs. Etude sur la tâche de la philosophie. (Critique des principes philosophiques de l'école empirique allemande, représentée par les « Préludes » de Windelband.) Communiqué par R. A. Lipsius.

---

## Beweis des Glaubens

*Mars.*

*W. Herrmann :* Fondement et contenu de la foi (Réplique à la réponse de M. Grau.) — *O. Naumann :* La révélation primitive d'après l'Ecriture (Gen. I-V) et le paganisme (Suite). — La lutte pour la félicité. (A propos d'une conférence publiée sous ce titre par le professeur Bender de Bonn.) — Mélanges apologétiques.

*Avril.*

*Borchert :* L'impossibilité d'inventer une figure comme celle de Jésus. — *Höhne :* Judas Iscariot. — *Naumann :* La révélation primitive (fin). — Mélanges.

*Mai :*

*A. Fritzsché :* Jésus, l'homme-Dieu. — *Höhne :* Judas Iscariot (fin). — Mélanges.

---

## Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

*Vol. XII, 4e livraison.*

Nouvelles de la société. — *E. Kautzsch :* Nécrologie (le Dr. C. Zimmermann, de Bâle, l'un des fondateurs de la Société). — *H. Guthe :* Le voyage du Dr Alph. Stübel, de Dresde, dans le Haouran en 1882, avec des contributions de MM. *Hans Fischer*, *M. Hartmann* et *Wetzstein*, et une carte dressée par le Dr H Fischer.

*Vol. XIII, 1e livraison.*

Nouvelles de la société. — *H. Guthe :* Nécrologie (le Dr J. Gildemeister, de Bonn). — *J. Gildemeister :* Les données arabes concernant l'histoire de la construction du Haram. — *Zangemeister :* Inscription provenant de la colonie vespasienne de Césarée (avec dessin). — *C. Schick :* La porte de la vallée dans Jérusalem ancienne (avec une planche). — *F. Buhl :* Remarques sur quelques travaux précédemment publiés dans la Revue — *Hans Fischer :* Explications relatives à la nouvelle carte de la Palestine dressée par lui en collaboration avec le professeur H. Guthe, et jointe à la présente livraison. — *M. Hartmann :* Remarques sur la nouvelle carte du Haouran (voir la précédente livraison).

---

## OUVRAGES REÇUS

**Theologischer Jahresbericht,** herausgegeben von R. A. Lipsius. Neunter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1889. — *Erste Abtheilung :* Exegese, bearbeitet von Siegfried und Holtzmann. — Braunschweig 1890. C. A. Schwetschke und Sohn ; London, Williams und Norgate ; Paris, librairie Fischbacher.

— *Zweite Abtheilung :* Historische Theologie, bearbeitet von Lüdemann, Krüger, Bœhringer, Benrath, Werner, Nippold und Furrer.

**Exposé de théologie systématique,** par A. Gretillat, professeur de théologie à la faculté indépendante de Neuchâtel. — Tome quatrième : Dogmatique. II Sotériologie. Eschatologie. — Neuchâtel, Attinger frères, éditeurs ; Delachaux et Niestlé, libraires-éditeurs, 1890.

**Les miracles de notre Seigneur,** par R. C. Trench, docteur en théologie, archevêque de Dublin. Traduit librement de l'anglais sur la troisième édition revisée, par P. Duplan-Olivier, pasteur. — Lausanne, Georges Bridel & Cie, éditeurs.

**Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine,** par Henri Bois, licencié ès lettres, docteur en théologie. — Paris, librairie Fischbacher, 1890.

# L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS SUR SON RETOUR

PAR

C. BRUSTON [1]

---

## VIII

### Le jugement d'après les évangiles synoptiques.

1. Revenons au discours eschatologique.

Jésus a répondu à la première question de ses disciples, relative à la ruine de Jérusalem. Il a affirmé que cette ruine est prochaine et qu'elle sera suivie de la destruction du paganisme et d'une extension puissante du christianisme dans le monde. Il aborde maintenant la seconde question, relative à sa parousie pour le jugement (Mat. XXIV, 36 - XXV, fin).

Mais pour quel jugement? D'après ses propres déclarations, il devait revenir et même revenir bientôt « pour rendre *à chacun* selon sa conduite. » (Mat. XVI, 27; Luc XIX, 13, 15-26.) Il devait aussi revenir pour punir ses concitoyens qui l'avaient repoussé (Luc XIX, 14, 27). Jésus vient de déclarer, comme il l'avait déjà fait plus d'une fois auparavant, que cette punition des Juifs rebelles aura lieu bientôt, avant la fin de la génération actuelle. Il est donc évident que quand il dit maintenant : « Mais quant à ce jour et à cette heure-là [2], nul ne le connaît, pas même les anges, » il ne s'agit plus du jugement des Juifs,

[1] Voir les livraisons de mars et juillet.

[2] *Ce jour-là* désigne à peu près toujours celui du jugement. Cf. Mat VII, 22; Luc X, 12; XXI, 34; 2 Thess. I, 10 etc. *Δε* indique ici, comme le plus souvent, une opposition à ce qui précède.

mais de celui *des individus*, tout particulièrement des chrétiens.

Personne ne connaît ce jour et cette heure, parce que personne ne connaît le moment de sa mort [1].

Jésus a déjà déclaré que sa parousie ne serait pas un événement local, mais que, pareille à l'éclair qui illumine tout à la fois, d'orient en occident, elle embrasserait le monde entier. (v. 23-27). Il déclare maintenant qu'elle sera subite, inattendue, qu'elle surprendra tout le monde comme les contemporains de Noé furent surpris par le déluge (v. 37-39) [2]. Mais ce qui montre que ce ne sera pas un événement unique, se produisant une fois pour toutes et surprenant tous les hommes à la fois, comme le déluge, auquel elle est comparée à un autre point de vue, ce sont les paroles qui suivent immédiatement et qui semblent avoir pour but de prévenir cette fausse interprétation de la comparaison du déluge : « Alors, deux hommes seront dans un champ? l'un est pris, l'autre laissé. Deux femmes moudront à la meule? l'une est prise, l'autre laissée. » Il s'agit donc d'un événement qui se produira fréquemment et dans les circonstances les plus ordinaires de la vie. De deux personnes qui vaqueront paisiblement à leurs travaux, tout à coup l'une est prise: la parousie pour le jugement a lieu pour elle; le Juge suprême apparaît pour elle (cf. Mat. XXII, 11) et lui donne sa récompense ou son châtiment [3].

[1] On peut comparer à ce texte le passage suivant d'un midrash : David dit à Dieu : « Seigneur du monde, fais-moi connaître *quel jour je mourrai.* » Dieu lui répondit : « C'est un secret qui *n'est révélé à aucun enfant d'homme, et il ne peut pas non plus t'être révélé.* » (*Midrash Ruth rabba*, trad. Wünsche, p. 26.)

[2] La traduction ordinaire de ces versets : « Mais comme il en était aux jours de Noé, il en sera de même à l'avènement du Fils de l'homme... » fait naître dans l'esprit une idée fausse que le texte : « Ainsi sera la venue du Fils de l'homme » ne justifie nullement. Celui-ci dit simplement que cette venue ressemblera aux jours de Noé (en ce qu'elle surprendra tout le monde). Mais cela ne veut pas dire qu'elle aura lieu une seule fois, à un moment donné de l'histoire, comme le déluge.

[3] Dans ce texte c'est Dieu lui-même, le Roi (cf. v. 2), qui entre dans la salle du festin et en chasse celui qui n'a pas un vêtement de noces. Le sens figuré de cette venue pour le jugement est donc manifeste.

Veillez donc, ajoute Jésus, car vous ne savez quel jour votre Seigneur viendra (v. 42). Vous aussi, soyez prêts, car le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous ne vous y attendrez pas (v. 44). L'interprétation eschatologique touche ici de bien près à l'absurde. Le Fils de l'homme doit venir pour chacun ; nous ne savons pas quand, mais il doit venir, et c'est pour cela qu'il faut veiller et se tenir prêt. Supposez que cette exhortation ne s'adresse qu'à la première génération chrétienne, qui, d'après tout ce que nous avons dit précédemment, devait être témoin de la venue glorieuse du Fils de l'homme et qui pourtant ne l'aurait pas été ! Alors Jésus lui aurait adressé une exhortation vaine, basée sur une attente illusoire. Il aurait dû dire : « Veillez, car le Fils de l'homme viendra peut-être de votre temps. » — Mais non ! il affirme qu'il viendra pour tous ceux à qui il s'adresse, c'est-à-dire pour ses disciples immédiats aussi bien que pour ceux qui croiront plus tard. Cette venue n'est donc pas un événement unique, mais un événement qui se reproduit pour chaque chrétien dans le cours des temps.

Que signifierait, d'autre part, une telle exhortation, si la venue du Fils de l'homme ne devait avoir lieu qu'à la fin du monde? Non, elle est prochaine : chacun des auditeurs de Jésus doit se tenir prêt, car il va venir bientôt leur demander compte de la manière dont ils se seront acquittés de la mission qu'il leur a confiée. Seulement cette venue n'aura pas lieu pour tous en même temps. A un certain moment, l'un sera pris, l'autre laissé encore quelque temps sur la terre [1].

2. Tel est aussi le sens des trois paraboles qui suivent. Ces paraboles n'auraient eu aucun intérêt pour les auditeurs immédiats de Jésus, si la venue et le jugement dont il parle avaient été placés par lui à la fin du monde. Mais il n'en est pas ainsi. Ce serviteur fidèle ou infidèle doit s'attendre à ce que son Maître vienne bientôt lui redemander compte. Ces vierges sages ou folles ne représentent nullement l'Eglise des derniers temps [2],

[1] Cf. Iliade XII, 14: *οἱ μὲν δάμεν, οἱ δ' ἐλίποντο.* Les uns furent domptés, les autres furent laissés, c'est-à-dire épargnés.

[2] *Alors* (XXV, 1), c'est-à-dire au moment du jugement dont il est question depuis XXIV, 36, ce qui ne signifie nullement à la fin du monde.

mais l'Eglise en général, celle de tous les temps à partir du moment où son fondateur a quitté la terre. L'idée de cette parabole est identique à l'exhortation contenue dans Luc XIII, 24-30, où il est manifeste qu'il s'agit de ce qui se passe pour chacun immédiatement après la mort. La séparation des vrais et des faux chrétiens ne doit pas avoir lieu à la fin du monde seulement, mais au moment de la mort de chacun. Celles qui sont prêtes entrent avec l'époux dans la salle du banquet céleste. Or ce banquet ne saurait en aucune façon être renvoyé à la fin du monde, puisque les patriarches et les prophètes y sont assis depuis longtemps[1].

Au reste, l'exhortation qui se reproduit encore à la fin de cette parabole : « *Veillez donc*, parce que vous ne savez ni le jour, ni l'heure, » montre bien qu'elle s'adresse à tous les chrétiens et non seulement à ceux des derniers temps (Cf. Marc XIII, 37). Le jour et l'heure que nous ne savons pas sont donc le jour et l'heure de notre mort, le moment où nous serons appelés à paraître devant notre Maître glorifié et où *il viendra* nous redemander compte. Et si tel est ici le sens de cette expression, comment lui en donner un autre au début de cette dernière partie du discours eschatologique : « Quant à ce jour et à cette heure (de la parousie, de la venue du Fils de l'homme pour le jugement), nul ne le connaît » (XXIV, 36) ?

De même enfin, ces serviteurs auxquels le Maître, *avant de s'en aller*, a remis tous ses biens, à l'un cinq talents, à l'autre deux, à l'autre un, ne représentent certainement pas l'Eglise des derniers temps, mais au contraire l'Eglise primitive et tout particulièrement les apôtres, les premiers disciples et leurs successeurs, héritiers de la doctrine et de l'œuvre de leur Maître et chargés de la répandre, de la faire fructifier dans le monde. « Longtemps après, » c'est-à-dire, non à la fin du monde, mais au moment de la mort de chacun d'eux[2], le Maître vient leur demander compte de leur administration. Ceux

[1] Cf. Mat. VIII, 11 ; Luc XIII, 28 ; Mat. XXVI, 29 et parallèles.

[2] Cf. Jean V, 6 ; 2 Mak. VI, 13. Hom., *Iliad.* III, 157. — De même, le *retard* du Maître et de l'Epoux (Mat. XXIV, 49, XXV, 5) ne peut s'entendre d'une durée dépassant une génération humaine.

qui ont été fidèles entrent dans la joie de leur Maître, c'est-à-dire évidemment dans la félicité céleste dont leur Maître jouit depuis qu'il a quitté la terre (félicité représentée dans la parabole précédente et ailleurs sous l'image d'un banquet ou sous celle d'une fête des tabernacles éternelle). Il n'a donc pas quitté le ciel, puisqu'il fait entrer auprès de lui ses serviteurs fidèles et leur confie des richesses plus grandes encore que celles qu'ils avaient reçues sur la terre (cf. Luc XVI, 10-12).

Quant au serviteur infidèle, il est jeté dans les ténèbres extérieures, où il y a des pleurs et des grincements de dents. Et nous savons que la joie céleste et les tourments de la Géhenne suivent immédiatement la mort.

3. Dans toute cette partie de son discours, Jésus parle donc d'un jugement *individuel et prochain*. Est-il vraisemblable qu'en terminant, il passe tout à coup à la description de ce qu'on entend d'ordinaire par le jugement dernier, c'est-à-dire une grande scène placée à la fin du monde et où tous les hommes seraient jugés à la fois après avoir repris leurs corps ?

D'abord, il n'est nullement question, dans ce texte, de la résurrection des morts. Toutes les nations sont rassemblées devant Jésus-Christ, qui les juge (les *individus*, αὐτούς) du haut de son trône glorieux. Ce rassemblement est sans doute le même que celui dont Jésus a parlé précédemment (XXIV, 31) et qui devait être accompli par le ministère des missionnaires chrétiens.

Ils sont devant lui (ἔμπροσθεν αὐτοῦ) pour être jugés, comme les Juifs rebelles étaient *devant lui*, en sa présence, quand ils furent châtiés (Luc XIX, 27). Jésus « les sépare les uns des autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs : » c'est donc qu'ils étaient auparavant mêlés et confondus. S'il était question ici de la résurrection des morts à la fin du monde, on pourrait supposer qu'étant ressuscités pêle-mêle, chacun à l'endroit où son corps avait été déposé, ils ont besoin d'être séparés. Mais, outre ce qu'une telle conception aurait d'étrange, Jésus ne parle nulle part, ni ici, ni ailleurs, d'une résurrection générale à la fin du monde[1]. Cette séparation des justes et des

[1] L'unique texte des évangiles où il en soit question (Jean V, 28, 29)

méchants ne peut donc être que celle qui suit immédiatement la mort de chaque individu ; à ce moment-là, les uns sont mis à la droite, les autres à la gauche du souverain Juge ; les uns vont à la vie éternelle, les autres au châtiment éternel. Cette entrée dans la vie ou dans la mort spirituelle a lieu, d'après l'enseignement constant de Jésus-Christ, immédiatement après la mort corporelle. Plus tard, la séparation dont parle notre texte ne serait plus possible. Car comment supposer qu'à la fin du monde les justes et les méchants sortiront du ciel et de l'enfer et se mélangeront de nouveau, à seule fin de pouvoir être de nouveau séparés? et surtout comment attribuer de pareilles conceptions à Jésus-Christ ?

Au reste, Jésus dit clairement quand aura lieu ce jugement solennel. « Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa gloire et tous les anges avec lui, *alors il siégera sur son trône glorieux* et toutes les nations seront assemblées devant lui, » etc. Le jugement aura donc lieu quand Jésus sera venu dans sa gloire, — or, nous avons vu que cette venue glorieuse a commencé immédiatement après sa mort, — quand il sera assis sur son trône, — or, d'après ses propres paroles, comme d'après le Nouveau Testament tout entier, il allait, peu après sa mort, s'asseoir à la droite de Dieu (XXVI, 64) ; l'Apocalypse, saint Paul, tous les apôtres nous montrent Jésus assis sur son trône ou sur le trône de Dieu, dans le ciel. C'est donc à partir de ce moment que le jugement a commencé, et il se prolonge à travers les siècles.

Comment supposer qu'à la fin du monde Jésus quittera son trône, où il est assis depuis si longtemps, pour venir sur la terre ou ailleurs s'asseoir une seconde fois sur son trône ! Son trône glorieux peut-il être placé ailleurs que dans le ciel ?

Non, Jésus s'assied sur son trône (lors de l'ascension), dans sa gloire, au milieu de tous les anges (dont le séjour est le ciel et non la terre). Toutes les nations sont *assemblées* devant lui (elles n'ont pas besoin pour cela de changer de place ni de ressusciter ; il suffit qu'elles aient été *rassemblées* par les missionnaires chrétiens en une grande famille spirituelle ; il les

ne peut pas avoir le sens qu'on lui donne habituellement. Nous le montrerons plus loin.

contemple du haut du ciel, il les voit à ses pieds, comme Dieu même), et (du haut de cette gloire et de cette puissance infinies) il sépare (dans le cours des siècles et toutes les fois que l'occasion s'en présente, c'est-à-dire à la mort de chaque individu) les justes et les méchants.

Et il n'a pas besoin, naturellement, d'attendre que cette séparation soit achevée pour dire à ceux qu'il a mis à sa droite : « Venez hériter le royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde, » ni pour dire le contraire à ceux qu'il a mis à sa gauche. Nous savons, en effet, par tout le Nouveau Testament que les fidèles entrent dès leur mort en possession du royaume de Dieu ou de la vie éternelle, comme aussi les méchants vont dès leur mort au châtiment éternel.

Cette grande scène ne décrit donc pas ce que Jésus-Christ fera à la fin des temps, mais ce qu'il fait depuis qu'il a quitté la terre et qu'il s'est assis sur son trône céleste [1].

4. Cette description n'est que le développement d'une parole plus brève prononcée précédemment par Jésus : « Le Fils de l'homme *va* venir dans la gloire de son Père avec ses anges, *et alors* il rendra à chacun selon ses œuvres. » (Mat. XVI, 27.) Encore ici est-il vraisemblable qu'il s'agisse de la fin du monde? N'est-ce donc qu'alors qu'il rendra à chacun selon ses œuvres? Non, c'est bientôt qu'il commencera à exercer son jugement et Keil a raison de donner ce sens à μέλλει. Ce qui confirme cette interprétation, c'est le rapport de cette parole avec la précédente: « Jésus dit *à ses disciples*: Celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera.... *Car* le Fils de l'homme va venir dans la gloire de son Père et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. » N'est-il pas clair que cette venue aura lieu bientôt, assez tôt pour que *les disciples* à qui Jésus adresse cette exhortation et qui l'auront suivie en aient le bénéfice ?

Les interprètes qui voient dans cette parole la preuve que

[1] C'est l'Apocalypse seule qui parle du jugement dernier (XX, 11-15), et c'est Dieu qui le préside, tandis que la venue (spirituelle là aussi) de Jésus-Christ a eu lieu bien longtemps avant, lors de la ruine de l'empire romain (chap. XIX).

Jésus a prédit la proximité de son retour (ou plutôt de sa venue) pour le jugement sont donc dans le vrai. Seulement il s'agit de savoir ce que Jésus a réellement entendu par cette venue dans la gloire de son Père ou dans sa gloire.

Observons d'abord que cette venue dans la gloire est essentiellement la même que celle qui doit accompagner la ruine de Jérusalem et dont nous avons reconnu le caractère figuré. Elle coïncide donc avec les premiers temps du christianisme.

Observons aussi que, d'après le texte étudié précédemment (Mat. XXV, 31), cette seconde venue coïncidera avec la séance de Jésus-Christ sur son trône glorieux ou plutôt la précédera (ἔλθῃ), c'est-à-dire qu'elle suivra immédiatement sa mort et sa résurrection, et qu'à la suite de cette venue glorieuse Jésus sera dans le ciel et non sur la terre, puisqu'il sera assis sur son trône.

Qu'est-ce à dire ? C'est que cette seconde venue ou venue dans la gloire est identique à sa *glorification*, à son triomphe sur la mort. La première venue du Fils de l'homme a été une venue dans l'humiliation, dans la souffrance; sa seconde venue sera glorieuse : il s'assiéra sur son trône glorieux, dans le ciel, et rendra à chacun selon ses œuvres. C'est une venue *prochaine*, mais *ce n'est pas une venue terrestre*, visible.

Elle est identique à celle dont Jésus dit immédiatement après : « Quelques-uns de ceux qui sont ici présents ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant dans sa royauté » (Mat. XVI, 28), et ailleurs : « Dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel. »

Si elle est appelée une *venue*, c'est sans doute par allusion à la prophétie de Daniel, où le Fils de l'homme *vient* avec les nuées du ciel, mais c'est aussi parce que du haut du ciel où il est assis sur son trône, Jésus agit sur le monde, y répand sa doctrine et en juge les habitants.

La seconde venue de Jésus, sa venue glorieuse pour le jugement n'est donc pas autre chose que l'action du Christ glorifié sur le monde. Cette action s'exerce de deux manières, l'une visible pour nous : c'est l'extension du christianisme dans le monde, les premiers disciples en furent encore témoins; l'autre

invisible : c'est le jugement que le Christ glorifié prononce sur tous les hommes au moment de leur mort. Et c'est là nécessairement ce que Jésus a entendu par sa *parousie*.

5. Hofmann a bien compris quelques-unes des difficultés que présente la description du jugement dernier dans l'interprétation ordinaire.

« Si ce n'est pas le jugement dernier, dit-il[1], qu'est-ce donc qui le suivra, après que tous les hommes seront entrés dans la joie éternelle ou dans le châtiment éternel ? Mais si c'est le dernier, comment se fait-il alors qu'il ne soit question que de ceux qui sont en vie au moment du retour de Christ ? Car il n'est pas dit que les morts ressuscitent pour ce jugement, et cela ne pourrait pas même être dit, quand ce serait la résurrection générale, puisque ceux-là seulement sont jugés qui ont été en situation de faire ou de refuser de faire du bien aux disciples de Jésus. »

C'est dire que ce jugement doit être le dernier puisqu'il est suivi de la joie et du châtiment éternels, et que cependant il ne peut pas être ce qu'on entend d'ordinaire par le jugement dernier, un jugement général, précédé d'une résurrection générale, et cela pour deux raisons : 1° parce qu'il n'est pas et ne peut pas être question ici d'une résurrection générale, 2° parce que tous les hommes ne sont pas jugés, mais seulement ceux qui ont vécu après la venue de Jésus-Christ.

Hofmann en conclut que « ce n'est pas là une prédiction d'un événement qui doive se passer de telle ou telle manière, en tel lieu ou en tel temps, mais une image destinée simplement à affirmer aux disciples qu'après son retour glorieux le destin du monde entier, dans lequel il les envoie comme ses témoins, sera décidé par leur Maître irrévocablement et pour jamais, et qu'il sera décidé d'après la manière dont ils auront été accueillis. Tous les détails de la description, ajoute-t-il, n'ont pour but que de développer ces deux pensées. »

Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion, exprimée sous une forme assez peu claire, c'est que le jugement dont parle Jésus n'aura pas lieu en un seul point de la durée et de l'espace,

[1] *Schriftbeweis*, seconde édition, page 646.

comme on se le figure communément, et que ce n'est pas un jugement général, puisque tous les hommes ne sont pas jugés. Mais notre opinion diffère de celle de Hofmann en deux points : 1° Nous ne saurions considérer cette description comme une pure image ; ce jugement est bien un jugement réel. 2° Il ne faut pas le placer uniquement dans l'avenir, comme le font la plupart des théologiens, Hofmann aussi bien que les autres ; il a commencé au moment où Jésus s'est assis sur son trône à la droite de Dieu. Depuis lors, tous les vivants comparaissent après leur mort devant le tribunal de Christ (2 Cor. V, 10), qui les juge, accueille les élus dans la vie éternelle et envoie les autres au châtiment éternel.

Quant à ceux qui sont morts avant ce moment, nous savons par la parabole de Lazare et du mauvais riche qu'un jugement analogue a eu lieu pour eux. Il est vrai que Lazare et le mauvais riche étaient juifs, mais rien n'indique qu'il dût en être autrement pour les païens.

Donc, pour tous les hommes le jugement a lieu immédiatement après la mort.

Depuis la glorification de Jésus, c'est lui qui l'exerce et il l'exercera jusqu'à la fin du monde.

Jésus n'enseigne pas d'autre jugement que celui-là. Toutefois, quand il fait allusion à des péchés qui pourront être pardonnés dans le siècle à venir [1], il donne à entendre que ce jugement n'est pas absolument définitif pour les réprouvés et qu'il pourra être réformé s'ils se repentent. Mais rien n'autorise à placer ce second jugement à la fin du monde et à le considérer comme simultané. Comme le premier, il sera sans doute continu et se produira au moment de la conversion de chaque pécheur ou quand le châtiment aura assez duré.

6. Dans tout son discours eschatologique, Jésus ne parle donc pas d'une période lointaine, mais, au contraire, très rapprochée. Il déclare d'abord que la fin du monde est encore bien loin (XXIV, 4-14). Puis il prédit la ruine du judaïsme et du paganisme et l'extension du christianisme dans le monde, qu'il représente comme une venue du Fils de l'homme dans la

[1] Mat. XII, 32.

gloire (v. 15-35). Quant à sa parousie, c'est-à-dire à sa venue pour le jugement, il déclare qu'elle aura lieu pour chacun à l'improviste, qu'il faut se tenir prêt, mais que certainement quand il sera venu dans sa gloire et qu'il se sera assis sur son trône céleste, c'est-à-dire bientôt après avoir quitté la terre, il jugera tous les hommes (v. 36-XXV). Ce jugement universel dure depuis plus de dix-huit siècles et il se prolongera indéfiniment.

Jésus a donc enseigné la proximité de sa venue dans la gloire et de sa parousie : les premiers chrétiens ne se sont pas trompés à cet égard. Mais ils se sont mépris sur la *nature* de cette parousie. Ils ont pris à la lettre le langage si manifestement symbolique de Jésus et ont cru qu'il s'agissait d'une venue matérielle, personnelle, unique, qui aurait lieu à un moment donné, tandis que Jésus avait voulu parler d'une venue figurée qui s'accomplit à chaque instant pour quelqu'un de nous, à la fois prochaine et lointaine, une venue pour laquelle il n'a pas besoin de quitter le ciel, puisque c'est du haut de son trône glorieux qu'il juge tous les hommes.

Comparées à cette grande idée, combien les notions d'une venue visible du Sauveur et d'un jugement dernier, prononcé une fois pour toutes à la fin des temps, paraissent mesquines et grossières !

7. Nous devons naturellement interpréter dans le même sens les autres passages où Jésus parle du *jour du jugement* (Mat. X, 15, XI, 22, 24, XII, 36, 41 s., XXIII, 33 parall.) ou de ce *jour-là* (VII, 22, XXVI, 29 parall.).

Et vraiment quand on y réfléchit, on a quelque peine à comprendre comment ils ont pu être interprétés si longtemps dans le sens d'un jugement final et unique, à la fin du monde. Quoi donc ! les gens de Sodome et de Gomorrhe, de Ninive, de Tyr et de Sidon, de Corazin, de Bethsaïde et de Capernaoum ne seront-ils pas jugés avant la fin du monde? Le mauvais riche est dans les tourments immédiatement après sa mort, et les habitants de ces villes ne seraient jugés que des centaines ou des milliers d'années après leur mort ! Quelle est cette logique?

L'homme qui, sans être vêtu d'un habit de noce, est entré

dans la salle du festin, image du royaume de Dieu, où tous les hommes ont été invités, est lié et jeté *immédiatement* dans les ténèbres du dehors (Mat. XXII, 11-13). Comment admettre qu'on doive attendre pour cela jusqu'à la fin du monde? Or, cette parabole se rapporte aux *débuts* de l'Eglise chrétienne.

N'est-ce donc qu'à la fin du monde que les hommes rendront compte de leurs actions et de leurs paroles? (Mat. XII, 36.)

Le jugement est appelé quelquefois le jugement de la géhenne (Mat. XXIII, 33)[1], c'est-à-dire naturellement qu'à la suite de ce jugement les méchants seront jetés dans la géhenne. Or, ils y sont jetés au moment de leur mort. Le jugement suit donc immédiatement la mort.

De même encore quand Jésus déclare que « celui qui le confessera devant les hommes, il le confessera lui-même devant son Père qui est aux cieux » et *vice versa* (Mat. X, 32 s.), il est clair qu'il place le jugement dans le ciel et immédiatement après la mort de chaque individu. Et c'est ainsi que l'a compris l'auteur de l'Apocalypse : « Celui qui vaincra sera vêtu de vêtements blancs... et je confesserai son nom devant mon Père et devant ses anges. » (III, 5.) Les fidèles reçoivent des vêtements blancs bien longtemps avant la fin du monde (VI, 11 ; VII, 9 ss.).

Quand Jésus dit : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à *ce jour-là* où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père » (Mat. XXVI, 29 parall.), qui ne sent qu'il ne s'agit pas là de la fin du monde, mais d'un avenir très rapproché, celui qui commencera pour lui peu après sa mort, quand il sera allé s'asseoir au banquet spirituel des justes dans le ciel (cf. Mat. VIII, 11 ; Luc XIII, 28 s.)? Quand donc il dit ailleurs : « Plusieurs me diront en *ce jour-là :* N'avons-nous pas prophétisé en ton nom?... » (VII, 22,) de quel droit donnerions-nous un autre sens à cette expression? Or, *ce jour-*

[1] Cf. Mat. V, 22, où le jugement, le sanhédrin et la géhenne me paraissent avoir à peu près le même sens : il s'agit dans les trois cas de la condamnation divine. Il faut savoir que dans la théologie judaïque, il y avait un sanhédrin céleste, composé de Dieu et des anges. V. Ferd. Weber, *Palæst. Theol.* p. 170.

*là* et *le jour du jugement* sont identiques, comme le montrent les passages parallèles où ces deux expressions permutent [1]. Le jour du jugement ne doit donc pas être relégué à la fin du monde.

Ce n'est pas tout encore. Jésus promet à ses apôtres qu'ils mangeront et boiront à sa table dans son royaume et qu'ils seront assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël (Luc XXII, 30; cf. Mat. XIX, 28) [2]. Ce banquet spirituel est naturellement le même que celui auquel il est allé s'asseoir au moment de sa mort, et par conséquent la *palingénésie*, dans laquelle le Fils de l'homme est assis sur son trône glorieux et les apôtres sur douze trônes (Mat. XIX, 28), ne saurait sans arbitraire être renvoyée à une époque postérieure.

8. Tout nous conduit donc à cette conclusion : le jugement dont parle Jésus n'aura pas lieu à la fin du monde, mais à la mort de chaque individu. Sa venue glorieuse, qui coïncide avec ce jugement, n'est pas une venue visible, mais invisible. Elle n'est pas reléguée dans un avenir lointain, mais au contraire très rapprochée. Elle ne doit pas avoir lieu une fois pour toutes, mais elle se produit fréquemment, c'est-à-dire à la mort de chaque homme. Schleiermacher est donc tout à fait dans le vrai quand, après avoir dit que « Jésus a spiritualisé l'idée de la résurrection des morts, » il ajoute « qu'il représente le jugement comme un acte qui se prolonge [3]. » Ce grand théologien a évidemment emprunté ces deux idées surtout à l'évangile de Jean ; mais elles ne sont pas moins justes en ce qui concerne les synoptiques.

Il n'est pas même nécessaire d'ajouter, comme il le fait, que « les descriptions du jugement (contenues dans les synoptiques) ont un caractère parabolique. » Il n'y a rien de parabolique dans la description de ce qu'on appelle à tort ou à raison (cela dépend de la manière dont on l'entend) le jugement dernier. Il serait plus juste de dire qu'elle est en partie figurée,

[1] Cf. Mat. XI, 24 à Luc X, 12.

[2] C'est-à-dire du peuple de Dieu, de l'Eglise chrétienne. Cf. Apoc. VII, 4; XIV, 1 ss. Gal. VI, 16.

[3] *Leben Jesu*, p. 358.

— la venue du Fils de l'homme, dans sa gloire, le trône sur lequel il est assis, etc., étant manifestement des images poétiques. Mais le jugement lui-même est bien un jugement réel, qui a lieu pour chacun immédiatement après la mort.

9. On nous objectera sans doute que dans les paraboles de l'ivraie et du filet, cette séparation des justes et des méchants mentionnée dans le discours eschatologique est placée à la fin du monde (Mat. XIII, 39 ss., 49 s.). Les anges viennent, à la fin du siècle (ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος), séparent les méchants du milieu des justes et les jettent dans la fournaise ardente; « alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » Mais il est extrêmement douteux, pour ne pas dire tout à fait invraisemblable, que par « la fin (συντελείᾳ) du siècle » Jésus ait entendu la fin du monde (τὸ τέλος. cf. Mat. XXIV, 6, 14). Ce sont en tout cas deux expressions assez différentes. Qu'est-ce qui autorise à les identifier?

M. Colani doute de l'authenticité de l'explication donnée par Jésus de la parabole de l'ivraie [1], parce qu'elle lui paraît trop apocalyptique. Mais l'est-elle réellement? Il serait bien étonnant qu'une parabole dont « la pensée est aussi antijudaïque que possible, » comme dit fort bien M. Colani, — « qui, en opposition à l'attente fébrile des Juifs, prêche la patience, la tolérance..., » fût accompagnée d'un commentaire apocalyptique dans le sens du judaïsme le plus grossier. Et d'autre part, supposer que cette explication est inauthentique ou « que pour faire comprendre cette parabole à ses disciples, Jésus ait dû l'approprier ensuite complètement à leurs idées grossières, » ce sont là deux hypothèses également arbitraires.

Nous ne pensons pas qu'il faille recourir ni à l'une ni à l'autre; il suffit d'interpréter ces deux paraboles du Sauveur à la lumière de son enseignement constant sur ce sujet.

N'est-ce donc qu'à la fin du monde que les méchants seront jetés dans la fournaise ardente et les justes recueillis dans le royaume de Dieu, où ils brilleront comme le soleil? Lazare et le mauvais riche ne vont-ils pas aussitôt après leur mort, l'un

[1] *Jésus-Christ et les croyances messianiques*, page 67.

dans la félicité céleste, l'autre dans les tourments de l'Hadès? La *fournaise du feu* où les méchants sont jetés est-elle donc différente de la *géhenne du feu* (Mat. V, 22) ou de la *flamme* dans laquelle le mauvais riche est tourmenté? Qui oserait le soutenir sérieusement?

Et puis, n'est-ce donc qu'à la fin du monde que « les méchants seront séparés du milieu des justes? » Ne le sont-ils donc pas au moment de leur mort, quand les uns vont au ciel et les autres en enfer?

Remarquons aussi que l'ivraie et le bon grain ont poussé ensemble jusqu'à la moisson; au moment de la moisson ils sont séparés, les anges « rassemblent les méchants (et les mettent) hors du royaume du Fils de l'homme. » (v. 41.) *Jusqu'à ce moment ils faisaient donc partie de ce royaume,* puisque les anges les en font sortir. Cela convient-il à la fin du monde ou à la fin de la vie de chaque méchant? La réponse ne saurait être douteuse.

Pour toutes ces raisons, le triage dont parlent ces deux paraboles a lieu, non à la fin du monde, mais à la mort de chaque individu.

Jésus-Christ n'a-t-il pas indiqué lui-même dans quel sens il fallait entendre ces paraboles, en ajoutant à la fin de la première : « Que celui qui a des oreilles entende! » et en se comparant, à la fin de la seconde, à un père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes? Les choses anciennes sont ici certaines expressions usitées chez les Juifs et dont il fallait bien se servir, sous peine de n'être pas compris du tout; les choses nouvelles sont sa doctrine et le sens nouveau qu'il donne à ces expressions elles-mêmes.

Au lieu d'entendre, comme quelques rabbins, par ce « siècle-ci » et « ce siècle-là » ou « le siècle à venir » deux périodes historiques se succédant l'une à l'autre, Jésus emploie la première de ces expressions pour désigner simplement la vie actuelle et les deux autres pour désigner la vie à venir[1]. Et ce qui le prouve, c'est qu'il dit que les fidèles recevront

[1] V. Mat. XII, 32; Marc X, 30 (Luc XVIII, 30); Luc XX, 35.

« dans le siècle à venir la vie éternelle. » (Marc X, 30, et parall.) Or, la vie éternelle, d'après l'enseignement constant de Jésus, le fidèle la possède dès ici-bas et elle se continue sans interruption après la mort. Le sens des autres textes n'est pas moins clair. Dans Luc XX, 35, Jésus déclare que les justes de l'ancienne alliance ont *déjà été jugés dignes* d'obtenir ce *siècle-là* et la résurrection d'entre les morts. Enfin quand Jésus déclare que celui qui aura péché contre l'Esprit n'obtiendra de pardon « ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir » (Mat. XII, 32), il est bien évident que ces expressions désignent la vie actuelle et la vie future.

« Dans les Evangiles, dit M. Colani (p. 32), on ne sait pas toujours si « le siècle à venir » désigne l'époque de la transformation de l'humanité à la fin des temps, ou la vie au delà du tombeau, l'autre monde, comme nous disons. » Et il cite pour ce second sens le dernier des passages que nous venons d'indiquer.

Nous affirmons, quant à nous, que dans les paroles de Jésus-Christ ces deux expressions ont toujours ce sens, et jamais le sens eschatologique. Car si elles l'avaient une seule fois, Jésus aurait placé le jugement, la séparation des justes et des méchants tantôt à la fin du monde et tantôt à la mort de chaque individu, ce qui n'est pas admissible.

Jésus a pu d'autant plus facilement leur donner ce sens que les rabbins eux-mêmes les emploient très fréquemment de la même manière, quoiqu'ils leur donnent souvent aussi le sens eschatologique. Quelques uns, dit Buxtorf, entendent par le monde à venir celui qui suivra la destruction de ce monde... ; mais d'autres entendent par là le *monde des âmes*, que les âmes possèdent aussitôt après avoir été séparées du corps par la mort [1].

[1] *Lex. chald.*, s. v. עוֹלָם :... alii mundum animarum quem animæ possident statim post solutionem a corpore per mortem. — Cf. Tanchuma, f, 52 : Mundus futurus est cum jam exiit homo ex hoc mundo. — Mundus futurus apud veteres duplicem habet significationem. Denotat enim tum vitam æternam, quam homines pii post hanc vitam expectant, tum quoque tempora Messiæ. Schœttgen, *De Messia* (Hor. Hebr., II, p. 23).

Dans la littérature rabbinique, en effet, *ce siècle* et le *siècle à venir* (עוֹלם הזה et עולם הבא ou עתיד לבא) ne désignent pas seulement la période qui précède et celle qui suit l'avènement du Messie ; ils désignent aussi tout simplement la vie présente et la vie à venir pour chaque individu. C'est ainsi que le châtiment des méchants est placé par le Talmud et les Midrash dans le *siècle à venir ;* or, leur châtiment commence au moment de la mort, où ils vont dans la géhenne. « Cette expression, dit Ferd. Weber, ne désigne, d'après le contexte, que l'opposition entre la vie terrestre des impies et l'état qui la suit, lequel est à venir pour les vivants [1]. » « Pour représenter en détail l'état des bienheureux dans le siècle à venir, dit-il un peu plus loin [2], il faut y joindre les passages qui traitent du *Gan-Eden* (Paradis) et de l'époque messianique, parce que ces sphères ne sont pas nettement distinguées, mais sont comprises sous la notion du siècle à venir. »

Cela est si vrai que quand les Midrash font parler des âmes glorifiées ou des anges, ces habitants du monde à venir le nomment *ce monde-ci,* de la même manière que les hommes appellent *ce monde-ci* le monde actuel. Un Midrash raconte, par exemple, qu'un méchant voyant, après sa mort, un de ses compagnons de crime dans le cercle des justes, s'écria : Il y a donc ici de la partialité !... Insensé, lui fut-il répondu, ton compagnon s'est repenti après ta mort. — Laissez-moi aller, reprit-il, pour que je me repente aussi. Mais on lui répondit : Insensé, ne sais-tu pas que *ce monde-ci* ressemble au sabbat et celui d'où tu viens, à la veille du sabbat ? etc. [3]. Le monde à venir existe donc déjà et il est *ce monde-ci*, c'est-à-dire le monde actuel, pour ceux qui y sont entrés.

De même dans le livre d'Hénoch (LXXI, 15), où un ange dit au patriarche : « (Dieu) te crie paix au nom du monde à venir (*'âlam zayekavn*, littéralement : le monde qui *sera*), parce que de là sort la paix *depuis le commencement du monde*, et ainsi

[1] *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*, p. 373. Cf. p. 66, 69.

[2] P. 384.

[3] *Midrash Ruth*, trad. Wünsche, p. 27.

tu l'auras pour l'éternité. » Le monde à venir existe donc depuis le commencement du monde ; c'est là qu'Hénoch est admis et que viendront le rejoindre tous ceux qui marcheront sur ses traces : « Leurs demeures seront auprès de toi.... » (v. 16)[1].

Il en est de même de l'expression « le royaume des cieux » ou « de Dieu ». « Pour les Juifs du temps de Jésus, dit M. Colani, c'était le royaume du Messie ; cependant les Apocryphes de l'Ancien Testament lui donnent souvent le sens plus général de gouvernement divin, *regnum Dei*, providence. Ce même sens général est non seulement attribué par les rabbins au terme de royaume des cieux, mais ils en font même un synonyme de culte, religion, piété. Rappelons, en outre, que la félicité céleste, dont le royaume messianique était le symbole, on se la représentait parfois comme suivant immédiatement la mort individuelle (voyez la parabole du mauvais riche), de sorte que le royaume de Dieu ou des cieux pouvait fort bien désigner du temps de Jésus l'autre monde, la vie à venir[2]. »

Jésus, dit-il un peu plus loin[3], ne distingue nulle part entre ce royaume messianique et la vie à venir au sens chrétien du mot. Les deux notions se couvrent et se confondent si complètement dans ses discours qu'il dit indifféremment : le royaume de Dieu et la vie éternelle ; cf. Marc IX, 43 et 45 : « entrer dans la vie, » et v. 47 : « entrer dans le royaume de Dieu. »

Que les apôtres aient entendu la parousie de Jésus et la συντελεία τοῦ αἰῶνος dont ils lui demandent de leur faire connaître l'époque et le signe (Mat. XXIV, 3) dans un sens plus ou moins analogue à celui que la plupart des rabbins donnaient à

[1] Cf. aussi 2 Clém. VI : « Ce monde et le monde à venir (οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων) sont deux ennemis : celui-ci parle d'adultère, de corruption, etc., mais celui-là renonce à ces choses. Nous ne pouvons donc pas être amis des deux, mais il nous faut renoncer à celui-ci et user de celui-là. Il vaut mieux haïr les choses d'ici-bas...., et aimer celles-là, les choses bonnes et incorruptibles. »

[2] *Croy. Mess.*, p. 60.

[3] P. 66.

ces mots, cela ne saurait nous surprendre. Que plus tard, malgré l'enseignement si spiritualiste de leur Maître, quelques-uns d'entre eux soient retombés dans une conception plus ou moins analogue, cela se comprend encore assez facilement. Mais que Jésus ait dû entendre ces expressions dans le même sens matérialiste et grossier, c'est ce que rien ne prouve, pour ne pas dire que tout prouve le contraire.

Si réellement ces expressions ne pouvaient pas s'expliquer autrement, il serait naturellement beaucoup plus raisonnable de supposer que les évangélistes ne nous ont pas rapporté les paroles du Maître dans toute leur pureté. C'est l'opinion de M. Reuss, de M. Colani et de plusieurs autres théologiens. Mais nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de recourir à cette échappatoire. Nous ne voyons pas pourquoi Jésus n'aurait pas pu donner à ces mots un sens un peu différent de celui qu'il avait plu à certains rabbins de leur attribuer. Faudra-t-il donc nous interdire de parler du ciel et de l'enfer parce que l'imagination populaire a matérialisé ces notions, éminemment spiritualistes dans l'Evangile ?

Au reste, le contexte montre suffisamment ce que Jésus a réellement entendu par la συντελεία τοῦ αἰῶνος, par le siècle à venir, par sa parousie, par le jour du jugement, etc. Or, c'est à Jésus lui-même et à l'esprit général de sa doctrine, non aux écrits des rabbins ni même à ceux des apôtres, que nous devons demander le sens des formules qu'il a employées. Il les a nécessairement empruntées à la terminologie de son temps; mais il leur a donné quelquefois un sens plus vaste ou plus élevé, plus spirituel. Cela est manifeste, en particulier, pour les expressions « royaume de Dieu, » « justice, » « Messie, » qu'il a entendues tout autrement que les rabbins. Pourquoi n'en serait-il pas de même des autres ?

Remarquons enfin que lors de la συντελεία τοῦ αἰῶνος, les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père (v. 43). Or, cette gloire céleste, Jésus la promet partout à ses disciples immédiatement après la mort. Et il en est de même dans l'Apocalypse, qui a parfaitement compris sur ce point l'enseignement du Maître: les fidèles marchent avec Christ en vêtements

blancs (III, 5), reçoivent une robe blanche (VI, 11, VII, 9 ss.) et chantent les louanges de Dieu, avec des palmes dans leurs mains, longtemps avant la fin du monde. La συντελεία τοῦ αἰῶνος coïncide donc avec la mort de chaque individu.

Quand donc les interprètes eschatologiques prétendent que « ce siècle-ci » désigne le temps antérieur à la parousie, que « la fin de ce siècle-ci » (συντελεία τοῦ αἰῶνος) devait être accompagnée du retour de Jésus-Christ, de la résurrection des morts, du jugement dernier, de la destruction du monde actuel et de la création d'un monde nouveau et meilleur, désigné par l'expression « ce siècle-là » ou « le siècle à venir, » nous avons de nombreuses et graves difficultés à opposer à cette interprétation : 1° nulle part Jésus-Christ ne parle de la résurrection des morts, 2° il ne parle pas davantage du jugement dernier dans le sens qu'on donne habituellement à cette expression, 3° il a déclaré que sa venue dans la gloire ou sur les nuées du ciel aurait lieu *à partir* de sa mort même, etc., etc.

Qu'on cesse donc de faire de Jésus une sorte de rabbin à peine supérieur à ceux de son temps et d'expliquer ses idées si hautement spiritualistes par leurs imaginations fantastiques et grossières !

10. En résumé, Jésus, d'après les synoptiques, fait coïncider le jugement avec sa *parousie* et avec la *fin du siècle*. Seulement sa parousie n'est pas une venue visible et corporelle ; et la fin du siècle (présent) n'a rien de commun avec la fin du monde.

Jésus ne parle jamais ni de la résurrection des morts, ni de la fin du monde, ni du jugement dernier, dans le sens qu'on donne habituellement à ces expressions.

Il n'a parlé de *la fin* (Mat. XXIV, 6, 14), c'est-à-dire du *but* vers lequel s'avance l'humanité, que pour affirmer qu'elle était encore bien éloignée, qu'il fallait auparavant que l'évangile se répandît dans le monde entier.

Sa venue glorieuse, au contraire, il la représente toujours comme prochaine, comme coïncidant avec la ruine du judaïsme et du polythéisme antique, jamais comme lointaine et coïncidant avec la fin du monde.

Tel est l'enseignement de Jésus dans les synoptiques. Ce n'est pas un chaos ; bien loin de là. C'est une doctrine parfaitement cohérente en toutes ses parties et dans laquelle on ne remarque, comme dit fort bien M. H. Meyer, aucune contradiction interne.

Mais, qu'on le remarque bien, c'est à la condition d'en éloigner toute idée d'un retour corporel, d'une résurrection corporelle et d'un jugement eschatologique. Que si, au contraire, on veut y trouver ces idées-là, tout se brouille et se confond dans un désordre et une obscurité indescriptibles.

Il nous reste à voir si cet enseignement, tel que nous venons de l'exposer, cadre ou non avec celui de l'évangile de Jean.

## IX

## Le jugement d'après l'évangile de Jean.

1. L'enseignement de Jésus dans les synoptiques, tel que nous venons de le résumer, cadre de la manière la plus complète avec son enseignement sur le même sujet dans l'évangile de Jean. On sait que dans cet évangile il déclare qu'il est la résurrection et la vie, que celui qui croit en lui a la vie éternelle et ne mourra jamais, tandis que celui qui ne croit pas en lui est déjà condamné.

Cette vie éternelle que Jésus promet dans saint Jean est identique à la résurrection des justes, à la résurrection d'entre les morts dont il parle dans les synoptiques.

Et la condamnation dont il parle dans saint Jean est identique au jugement, à la géhenne, à l'enfer, aux tourments mentionnés dans les synoptiques.

Supposez, au contraire, que Jésus ait enseigné dans les synoptiques, comme on le dit si souvent, sa parousie visible et personnelle, la résurrection des corps et le jugement dernier ; supposez qu'il y ait enseigné que les âmes de tous les hommes descendent dans l'Hadès pour n'en sortir qu'au jour de la résurrection des corps, de tous les corps humains, à la fin du monde, — alors la divergence, la contradiction avec l'évangile de Jean, qui ne dit rien de pareil, est manifeste, et l'autorité

de l'une ou l'autre de ces sources singulièrement compromise.

2. Mais on assure qu'à côté de cette résurrection spirituelle et de cette vie éternelle que Jésus promet incontestablement aux siens dans le quatrième évangile, il leur promet aussi une résurrection corporelle à la fin du monde, bien plus ! qu'il enseigne la résurrection corporelle de *tous* les hommes, bons et méchants, et le jugement dernier, dans le sens ordinaire de ce mot.

En effet, il y est question une fois, *une seule fois*, de la résurrection finale de *tous les hommes* sans distinction et du jugement dernier, et le moment en est même représenté comme très rapproché : « *L'heure vient* où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui auront fait le bien en sortiront pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de jugement. » (V, 28 s.)

Au chapitre suivant, dans un discours où il déclare que celui qui croit en lui a la vie éternelle, il promet aussi quatre fois de *ressusciter au dernier jour* (VI, 39, 40, 44, 54).... qui ? Tous les hommes sans doute, comme dans le texte précédent ? Non, mais *seulement ceux qui croient en lui*. Enfin il déclare un peu plus loin (XII, 41) que la parole qu'il a annoncée *jugera au dernier jour* celui qui ne l'accepte pas.

Les exégètes qui voient dans ces textes la résurrection et le jugement eschatologiques devraient bien essayer de les concilier. Comment le même fait, la résurrection, peut-il être représenté tantôt comme très prochain, tantôt comme lointain ? tantôt comme embrassant tous les hommes, bons et méchants, et tantôt comme restreint aux fidèles seulement ?

Si les méchants aussi bien que les justes doivent ressusciter alors (d'après V, 28 s.), quel sera donc le privilège de ceux qui croient en Jésus et quelle est la portée de la promesse qui leur est faite ? D'après l'enseignement constant de Jésus, en saint Jean, celui qui croit en lui passe, par le fait même, de la mort à la vie, il ressuscite spirituellement et entre dans une vie nouvelle. Jésus est la résurrection et la vie, celui qui croit en lui ne mourra jamais (XI, 25). L'heure vient et *elle est main-*

*tenant* que les morts (spirituels) entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue (écoutée) vivront (V, 25), etc. Comment donc peut-il promettre, au chap. VI, de les ressusciter au dernier jour seulement, quand partout ailleurs et dans le contexte même où se lisent ces paroles, il promet de les ressusciter, de leur donner une vie nouvelle dès ici-bas?

Ou s'il a enseigné une double résurrection, l'une spirituelle et immédiate, l'autre corporelle et future, mais pour tous les hommes, pourquoi ne dit-il pas ici comme au chapitre V qu'il ressuscitera ses fidèles au dernier jour *d'une résurrection de vie*? Ces mots étaient indispensables, si tous doivent ressusciter, les uns pour la vie, les autres pour le jugement.

On voit que l'interprétation ordinaire de ces textes n'est pas exempte d'obscurités.

Examinons-les de plus près.

« Je suis descendu du ciel, dit Jésus, pour faire la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or, la volonté de Celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour, car la volonté de mon Père est que quiconque contemple le Fils et croit en lui ait une vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour...

» Nul ne peut venir à moi, à moins que le Père qui m'a envoyé ne l'attire, et moi je le ressusciterai au dernier jour.— Celui qui mange ma chair et boit mon sang a une vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. » (VI, 39, 40, 44 et 54.)

Rien n'indique qu'il s'agisse là d'une résurrection corporelle ; l'esprit tout entier de l'évangile de Jean s'oppose à une telle interprétation, et dans le contexte elle est tout à fait invraisemblable. Jésus promet à ceux qui croient en lui vie éternelle et résurrection : la vie éternelle est essentiellement identique à la vie spirituelle qui commence pour le chrétien au moment de la conversion et qui doit se prolonger pendant toute l'éternité. Comment à la suite d'une telle promesse, qui embrasse l'éternité, la pensée de Jésus se porterait-elle sur un point spécial et *lointain* de la durée pour ajouter une promesse d'une nature toute différente? Dans quel rapport cette prétendue résurrection *corporelle* et *lointaine* serait-elle avec la

vie *spirituelle* et *actuelle* promise immédiatement avant? Qui ne sent enfin que cette « résurrection au dernier jour » doit se rattacher de près à la vie spirituelle qui la précède et ne pas en être séparée par des centaines ou des milliers d'années?

Sentant bien qu'il ne pouvait être question ici d'une résurrection corporelle à la fin du monde, M. Reuss pensait autrefois que le dernier jour, dans ce chapitre, signifiait le dernier jour du fidèle, le jour de sa mort[1]. L'interprétation est excellente pour le fond; certainement, la résurrection promise ici au fidèle suit immédiatement la mort, selon ce que Jésus dit ailleurs: « Je suis la résurrection et la vie...; celui qui croit en moi ne mourra jamais » (XI, 25 s.); — il ne verra jamais la mort (VIII, 51), etc. Il n'en est pas moins vrai que, dans le langage du Nouveau Testament, « le dernier jour » ne peut pas désigner le jour de la mort; cette expression désigne toujours celui du jugement[2]. Aussi M. Reuss n'a-t-il pas reproduit cette interprétation dans son dernier ouvrage sur l'évangile de Jean; mais on ne voit pas clairement quelle est son interprétation actuelle.

Comment donc sortir d'embarras? D'un côté, « je le ressusciterai » se rapporte à un avenir rapproché; de l'autre, « au dernier jour » semble se rapporter à un avenir éloigné.

On pourrait être tenté de considérer ces derniers mots, avec Scholten, comme une interpolation postérieure. Mais alors il faudrait en dire autant du passage analogue du chapitre XII (vers. 48) qui place aussi le jugement au dernier jour: « Celui qui ne reçoit pas mes paroles a qui le juge: la parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour. »

Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de recourir à une supposition aussi hasardée.

Notre interprétation des textes des synoptiques relatifs au jugement nous donne la solution de la difficulté. Dans le quatrième évangile, « le dernier jour » désigne évidemment la même époque que le jour du jugement ou « ce jour-là » dans les synoptiques. Or, nous avons reconnu que le jugement au-

[1] *Théologie au siècle apostolique.*

[2] Jean XI, 24; XII, 48.

quel Jésus devait présider, d'après ses discours dans les synoptiques, n'avait pas été placé par lui à une époque lointaine, mais, au contraire, très rapprochée, puisqu'il devait commencer dès que le Fils de l'homme serait venu dans sa gloire et se serait assis sur son trône glorieux, c'est-à-dire à partir de son ascension et de sa séance à la droite de Dieu. En promettant de ressusciter ses fidèles au dernier jour, Jésus ne leur promet donc pas autre chose que ce qu'il entend ailleurs par la résurrection des justes (Luc XIV, 14) ou la résurrection d'entre les morts (XX, 35). Et de même, le jugement au dernier jour est tout simplement celui qui suit la mort. Le quatrième évangile et les synoptiques sont en parfait accord sur ce point, d'après notre interprétation. Dans l'interprétation eschatologique, au contraire, la divergence est manifeste et la contradiction insoluble, non seulement entre les trois premiers évangiles et le quatrième, mais aussi entre les quelques passages de l'évangile de Jean que nous avons cités et l'enseignement général de cet évangile.

Nous avons ici la preuve que Jésus a donné aux locutions « la résurrection » et « le dernier jour » un sens fort différent de celui qu'elles avaient habituellement dans le langage des Juifs. Quand Marthe dit de son frère : « Je sais qu'il ressuscitera en la résurrection au dernier jour » (XI, 24), il est clair qu'elle entend par ces mots une résurrection corporelle et lointaine. Mais Jésus combat cette erreur et lui répond qu'il est lui-même la résurrection et la vie, que celui qui croit en lui vivra quand même il sera mort, que quiconque est vivant et croit en lui ne mourra jamais[1]. Remarquez qu'il ne dit pas : Je suis la vie et la résurrection, ce qui aurait permis à la rigueur de penser à une résurrection future, mais « la résurrection et la vie, » ce qui ne peut s'entendre que de la résurrection morale qui accompagne la foi ou de celle qui suit immédiatement la mort.

« La résurrection au dernier jour » est naturellement autre chose que la résurrection morale ; mais elle ne saurait évidem-

[1] Et non : « ne mourra point pour toujours, » comme on traduit quelquefois; ce qui permettrait d'attribuer à Jésus la pensée d'une résurrection lointaine et corporelle, qu'au contraire il combat directement.

ment avoir le même sens que Jésus a combattu dans la bouche de Marthe.

Pour les Juifs le dernier jour était celui de la résurrection et du jugement messianiques. Mais Jésus étant le Messie et ayant la prétention d'opérer cette résurrection et ce jugement tout autrement que ne l'entendaient les Juifs, était parfaitement autorisé à entendre par « le dernier jour » ou « le jour du jugement » ou « ce jour-là » le jour prochain où, assis sur son trône, c'est-à-dire revêtu de la toute-puissance divine, il ressusciterait *les âmes* de ses disciples après leur mort et où sa parole jugerait les âmes de ceux qui l'auraient méprisée.

Ce qui montre que tel est bien le sens de cette expression, c'est que Jésus dit ailleurs aux Juifs : « Ne pensez pas que ce soit moi qui vous accuserai auprès du Père... » (V, 45.) Cette accusation auprès du Père a lieu évidemment à la même époque que la condamnation au dernier jour (XII, 48). Or, rien n'autorise à la renvoyer à une époque lointaine ; tout indique qu'elle suivra de près le moment de leur mort.

Remarquons aussi que Jésus représente ailleurs la résurrection des morts, non comme devant être opérée dans un avenir lointain, mais comme opérée déjà et continuant à s'opérer par la volonté de Dieu. « De même que le Père ressuscite (ἐγείρει) les morts et les vivifie, de même aussi le Fils vivifie ceux qu'il veut. » (V, 21.) Ces paroles expriment manifestement un fait général, qui a déjà commencé à se réaliser : « Le Père ressuscite les morts et leur donne la vie. » De quels morts et de quelle sorte de résurrection s'agit-il ? S'agirait-il par hasard des morts ressuscités jadis par les prophètes agissant au nom et par la puissance de Dieu ? Le contexte, qui parle de vie spirituelle et éternelle, ne permet guère de le croire. Il s'agit donc des justes de l'ancienne alliance et en général de tous ceux qui meurent dans des sentiments de piété. Dieu les ressuscite au moment de leur mort et leur donne une vie nouvelle dans le ciel. Qu'on se rappelle, par exemple, la parabole de Lazare et du mauvais riche.

3. Reste le passage qui semble enseigner à la fois la résurrection générale et corporelle et le jugement dernier (V, 28 s.).

Mais l'interprétation ordinaire de ce texte est sujette à de nombreuses difficultés.

Elle a d'abord pour résultat d'attribuer à Jésus une grave erreur, puisqu'il aurait représenté comme très prochain un événement qui ne s'est pas encore réalisé. On semble vraiment n'avoir pas pris garde à cette expression : *L'heure vient* où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix, etc. Le sens en est pourtant assez clair. Partout où elle se trouve, elle indique un moment rapproché. Quand Jésus dit, par exemple, que *l'heure vient* où l'on n'adorera plus ni sur le mont Garizim, ni à Jérusalem (IV, 21), personne ne s'imaginera jamais qu'il renvoie à la fin du monde le culte en esprit et en vérité. Comment peut-on se croire autorisé à donner un tel sens à la même locution au chapitre suivant ? Cf. aussi XVI, 2, 25, 32.

Ou comment peut-on croire que Jésus ou l'auteur du quatrième évangile ait placé dans un avenir si rapproché la résurrection générale et le jugement dernier, en contradiction avec tout l'ensemble de leurs idées sur le développement du royaume de Dieu ?... La phrase en question ne peut donc pas renfermer une affirmation.

2° Une telle affirmation serait en contradiction flagrante avec tout l'enseignement de Jésus-Christ et tout particulièrement avec celui du quatrième évangile. D'après cet évangile, Jésus, qui est la résurrection et la vie, promet fréquemment à ceux qui croient en lui une vie éternelle et bienheureuse immédiatement après la mort ; les méchants, au contraire, en sont exclus ; ils sont déjà jugés et condamnés.

S'il en est ainsi, si les fidèles *ressuscitent* immédiatement après leur mort pour jouir de *la vie éternelle*, comment *la résurrection de vie* (V, 29) pourrait-elle avoir lieu pour eux seulement à la fin du monde, lors de la résurrection de leurs corps ? Et de même, si les infidèles sont déjà *jugés*, à quoi bon pour eux une résurrection de *jugement* à la fin du monde ? Peut-on recevoir deux fois la vie ou être jugé deux fois ?

3° L'idée d'une résurrection générale et corporelle et d'un jugement final ne rentre nullement dans la série d'idées expri-

mées par ce discours. Jésus se justifie contre les Juifs, qui l'accusent de se faire égal à Dieu. Le Fils (le Messie), leur dit-il, ne peut rien faire de lui-même ; seulement, le Père l'aime et lui montre tout ce qu'il fait, et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, *afin que vous vous étonniez* (v. 19 et 20). Ces œuvres plus grandes, destinées à exciter l'étonnement des Juifs, sont *la résurrection spirituelle* et *le jugement* (immédiat) dont il parle aussitôt après (v. 21-25). Ces deux privilèges, Dieu les lui a *donnés* parce qu'il est un fils d'homme (v. 26 et 27) et que, comme tel, il ne peut posséder la vie et le droit de juger que s'il les a reçus de Dieu. C'est alors qu'il ajouterait, d'après la traduction ordinaire : Ne vous étonnez point de *cela, parce que* l'heure vient, etc. Quoi ! ces œuvres doivent avoir pour *but* de frapper les Juifs d'étonnement, et Jésus ajouterait aussitôt, sans transition : Ne vous en étonnez pas ! Ne vous étonnez pas de ce que Dieu fera pour vous étonner ! Quel est ce langage ?

4° Si Jésus avait voulu enseigner ici la résurrection et le jugement au sens eschatologique, il ne se serait pas borné à les mentionner ainsi en passant et simplement pour motiver la doctrine toute différente qu'il enseigne directement dans ce discours. Car ici, comme partout ailleurs, l'objet capital de son enseignement, c'est que la résurrection et le jugement ont lieu dès maintenant, que celui qui croit en lui est déjà ressuscité, et celui qui ne croit pas, déjà condamné.

5° Il y a plus encore. A Marthe qui espère que son frère « ressuscitera en la résurrection, au dernier jour, » c'est-à-dire à une époque plus ou moins lointaine, Jésus répond : « Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, quand même il meurt, vivra, » montrant clairement par là que la résurrection qu'il promet suit immédiatement la mort (chapitre XI). Et l'on veut que dans un texte unique, après s'être attribué la résurrection et le jugement au sens spiritualiste, il revendique encore la résurrection et le jugement au sens eschatologique, qu'il écarte plus loin en répondant à Marthe ! Qui ne sent que cela est impossible ?

Remarquons enfin qu'après un verbe comme θαυμαζειν (s'éton-

ner), ὅτι doit signifier *que* et non *parce que* (cf. III, 7 ; IV, 27 ; Luc XI, 38 ; Gal. I, 6). *Ceci* (τοῦτο) ne se rapporte pas non plus à ce qui précède, mais à ce qui suit immédiatement (cf. Rom. II, 3 ; VI, 6, etc. ; Jean V, 16, 18, etc.). Cette phrase est, à mon avis, interrogative : « Vous étonnez-vous de ceci, que l'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix (du Fils de Dieu, du Messie, tel que l'espéraient les Juifs), et où ils sortiront, ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie, et ceux qui auront pratiqué le mal, en résurrection de jugement ? » Vous étonnez-vous de cette affirmation de vos rabbins ? demande Jésus aux Juifs qui l'accusent. Non, vous ne vous en étonnez pas ! Une question avec μὴ suppose une réponse négative. Pourquoi vous étonnez-vous donc de ce que j'ai dit ? Ma prétention est pourtant bien moins étonnante, bien plus modeste que celle de votre Messie. Je ne prétends pas, comme lui, faire sortir à ma voix les morts de leurs tombeaux. « *Moi*, je ne puis rien faire de moi-même : selon que j'entends, je juge, » les jugements que je prononce me sont dictés par la voix de Dieu en moi, « et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, » comme votre Messie politique et mondain, « mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. » On voit que le v. 30 se rattache intimement à ce qui précède et en forme la conclusion.

Jésus revient un peu plus loin sur la même idée : « *Moi*, je suis venu au nom de mon Père et vous ne me recevez pas. Si *un autre* vient en son propre nom, vous le recevrez ! » (v. 43.) Qui pourrait méconnaître dans cet *autre* le Messie juif ?

Ainsi expliqué, ce texte cesse de faire disparate au milieu de l'évangile de Jean. Bien loin de s'attribuer une résurrection et un jugement eschatologiques, Jésus combat ici cette idée étonnante comme étant celle de ses ennemis et lui oppose comme partout ailleurs, sa doctrine spiritualiste d'une résurrection et d'un jugement immédiats, suivie de la vie éternelle pour les uns et de la condamnation pour les autres, au moment même de la mort [1].

[1] Voir une discussion plus complète de ce texte, *Revue théologique*, 1886, p. 139 ss.

Que si, malgré tout, on persiste à croire que Jésus a exprimé ici sa propre pensée, il faudra avouer que dans ce texte unique il a non seulement dépassé, mais positivement contredit tout le reste de son enseignement, tel que saint Jean et les synoptiques eux-mêmes nous le font connaître, ou que l'auteur du quatrième évangile, en le lui attribuant, ne s'est pas aperçu de la contradiction. Mais il serait étrange de vouloir interpréter tout l'enseignement de Jésus à la lumière d'un seul passage et d'un passage qui offre tant de difficultés. Il est beaucoup plus naturel, on en conviendra, d'expliquer, au contraire, ce texte ou, si l'on veut, ces textes isolés d'une manière conforme à l'enseignement général de Jésus-Christ. Qui a jamais jugé de sa pensée sur l'Ancien Testament d'après Mat. V, 18?

## Conclusion générale.

L'idée d'une résurrection générale corporelle et d'un jugement dernier à la fin du monde est donc aussi étrangère à l'évangile de Jean qu'aux synoptiques.

Dans les trois premiers évangiles, aussi bien que dans le quatrième, Jésus a enseigné deux espèces de résurrection : la première est celle qui accompagne la conversion (Luc XV, 32; Jean V, 24, etc.), la seconde, celle qui suit la mort (Luc XIV, 14; XX, 35; Jean VI, 39 ss. etc.).

Dans les trois premiers évangiles, aussi bien que dans le quatrième, le jugement suit immédiatement la mort.

Dans les trois premiers évangiles aussi bien que dans le quatrième, la venue dont parle Jésus-Christ est une venue spirituelle; et elle est prochaine.

Jésus n'a donc enseigné ni son retour personnel, ni la résurrection des corps, ni le jugement dernier, dans le sens qu'on donne habituellement à ces mots. Il n'a pas même enseigné la résurrection des morts, mais seulement la résurrection (des justes) d'entre les morts, et il entendait par là simplement l'entrée des âmes justes dans la félicité céleste, à la suite d'un jugement prononcé soit par Dieu, soit par le Messie lui-même à partir de sa glorification. Il n'enseigne pas d'autre jugement que celui-là.

Toutefois, il nous permet d'espérer que la plupart des âmes qui n'auront pas eu part à la résurrection d'entre les morts pourront être améliorées par leurs souffrances et pardonnées si elles se repentent.

Quant à la fin (du monde), dont il n'est question que dans les synoptiques, il faut distinguer entre celle de l'univers et celle de l'humanité. Jésus parle de la première comme d'une chose tout à fait invraisemblable : la destruction des cieux et de la terre est à peu près aussi admissible que le passage d'un chameau par le trou d'une aiguille.

*La fin* pour l'humanité doit arriver, au contraire, à la suite d'une longue période, d'une durée indéterminée, pendant laquelle il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, il y aura des guerres et d'autres calamités, les chrétiens seront persécutés et beaucoup d'entre eux succomberont à la tentation, mais où l'Evangile sera en même temps annoncé sur toute la terre, en témoignage à toutes les nations (Mat. XXIV, 4-14). C'est alors, alors seulement, que *la fin* (τὸ τέλος) viendra. Mais que faut-il entendre par là ? Le mot *fin*, en effet, a deux sens très distincts : il signifie tantôt la *cessation* ou la destruction d'une chose, tantôt le *but* ou le terme final auquel elle tend. Or, pourquoi, quand tous les peuples du monde auront entendu la prédication de l'Evangile, l'humanité devrait-elle être détruite ? C'est ce qu'il est difficile de comprendre. Jésus a promis, d'accord avec les prophètes, que le petit troupeau des élus finira par triompher de tous les obstacles et par obtenir le Royaume (Luc XII, 32), que les hommes doux et bons posséderont un jour la terre (Mat. V, 4). Et à peine cette promesse aurait-elle commencé à se réaliser que l'humanité, cette humanité nouvelle et régénérée, meilleure en tout cas que précédemment, devrait tout à coup prendre fin ! Cela n'est pas croyable. Jésus a donc voulu parler, non de la *cessation* de l'humanité, mais du *but* vers lequel elle s'avance, de la fin que Dieu lui a assignée en la créant, ou de cette période finale par opposition aux périodes antérieures et préparatoires [1].

[1] *Τέλος* = סוֹפָא Dan. VII, 26. « La fin des jours » dans les Targoums est la traduction de la locution prophétique « la suite des jours » et dési-

Le genre humain finira-t-il, cessera-t-il un jour d'exister? Jésus n'en dit rien, car nous avons vu que les mots : « Les cieux et la terre passeront » n'affirment nullement la destruction future de l'univers.

Toutefois la terre pourrait être détruite et se disperser en fragments dans l'espace, sans que l'univers entier fût détruit. L'humanité pourrait aussi s'éteindre ou se transformer graduellement ou même être emportée tout à coup par quelque grande épidémie. Cela n'aurait en soi rien d'absolument incompatible avec l'enseignement de Jésus-Christ. Mais pareille chose ne pourrait arriver en tout cas, d'après ses promesses formelles, que lorsque l'Evangile aura été annoncé à toutes les nations et à la suite d'une longue période, pendant laquelle, l'Eglise chrétienne embrassant l'humanité tout entière, les principes chrétiens auront pu porter tous leurs fruits. Et il ne faudrait attendre alors ni retour de Jésus-Christ, ni résurrection, ni jugement, car tout cela a eu lieu ou plutôt a commencé le jour où, quittant ce monde, Jésus-Christ s'est assis à la droite de Dieu et où toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre.

gne l'*époque messianique*. Comme, d'après tous les prophètes, le royaume du Messie doit être éternel, il est clair que τέλος ne peut désigner la destruction ni du monde ni de l'humanité. Cf. aussi Dan. VI, 27 : la puissance de Dieu dure *jusqu'à la fin*.

---

# LA RELIGION DES PARSIS

TRADUCTION PAR

CLÉMENT DE FAYE

---

## Avant-propos sur l'auteur de « la Religion des Parsis. »

L'honorable Dadabhai Naoroji, l'auteur de l'exposé du parsisme, qui suit et qu'il a bien voulu nous communiquer, prit une part active au Congrès international des mœurs qui se tint à Genève, l'automne dernier ; c'est alors que nous eûmes l'honneur de nous entretenir avec lui. Il paraît de plus qu'il exposa cet important sujet aux savants orientalistes réunis l'été dernier à Stockholm.

Né à Bombay en un temps où l'instruction que répandait le soleil britannique n'était guère qu'un clair-obscur, mais où les efforts d'un gouverneur éclairé, Elphinstone, préparaient une ère de progrès littéraire et scientifique, l'enfant, encore au berceau (né en 1825), grandit au milieu de ce mouvement des esprits[1] dans lequel il devait entrer un jour avec tant de succès. Orphelin de père dès l'âge de quatre ans, l'enfant fut élevé par une femme exemplaire, une tendre mère qui devait lui être conservée quarante-six ans. C'est cette éducation intelligente du foyer qui a formé l'homme d'aujourd'hui plus encore

[1] Le gouverneur, en quittant l'Inde, laissait derrière lui une souscription recueillie chez les personnages du pays les plus haut placés. Une somme de 500 000 francs devait servir à fonder des chaires en vue de l'enseignement de « l'anglais, de l'art et des sciences de l'Europe. »

que de brillantes études dans l'«Elphinstone institution » où il exerça le professorat et devint même un mathématicien hors ligne. « La promesse de l'Inde, » comme l'appela un de ses collègues, M. N. s'adonnait à l'étude des sciences physiques et de l'économie politique. Nommé à une chaire de mathématiques et de sciences naturelles, il fut le premier Parsi qui succéda à un professeur anglais dans un établissement d'instruction supérieure (1852-1855). Il paraît qu'aujourd'hui l'aiguille de la balance n'incline plus autant du côté des natifs.

Bientôt le professeur partit pour l'Angleterre et devint l'associé d'une grande *firm*, la première *Indian House*, fondée à Londres et à Liverpool, mais le réformateur s'était aussi embarqué avec le négociant et celui-ci laissa ample carrière à celui-là, pour qu'il s'occupât de réformes sociales, surtout par rapport à l'Inde. Emancipation de superstitions dégradantes, transformation religieuse, progrès intellectuel et social, en dépit de race et de croyance, indépendance de la presse, l'honorable Naoroji entreprit vigoureusement de résoudre tous ces problèmes. Ajoutez aux succès du dehors, l'activité et les dons intérieurs : intelligence prompte, éloquence pratique, connaissance parfaite de l'anglais, manières douces, vertus sociales et privées, ni affectation ni emportement, mais « a seraphic quiescence, » avec de telles ressources on va loin, vînt-on de loin et fût-on tout à coup transplanté dans un sol étranger. Au contact d'une race vigoureuse, notre réformateur affermit sa foi politique et prit racine dans cette patrie adoptive où il débarquait en 1855.

Je ne suivrai pas M. N. dans sa carrière politique anglaise, il suffira de dire que jamais il n'a séparé les intérêts de l'Inde de ceux de la Grande-Bretagne et réciproquement. Je laisse aussi de côté les libéralités pécuniaires qu'il a prodiguées à sa patrie. Plus d'une fois il est retourné à Bombay pour en diriger ou en redresser les affaires. Rentré en Angleterre, démarches en hauts lieux, brochures nombreuses sur les Indes, correspondance avec le secrétaire d'Etat, M. N. ne s'épargne en rien pour le bien de son pays et se laisse même porter comme candidat à la Chambre des communes, mais sans succès. Que ne

s'appelle-t-il John Smith tout court, il serait entré sans conteste à la Chambre, mais les électeurs du peuple pouvaient-ils avaler le nom de *Dadabhai Naoroji !*

(*Le Traducteur.*)

## La Religion des Parsis.

Je n'ai nullement envie de faire de la controverse dans ces pages ; je veux simplement placer devant le public de la Grande-Bretagne un tableau de l'état présent de la vie religieuse des Parsis et donner ainsi une idée de cette vie et de son développement.

On croit généralement que le prophète des Parsis, Zoroastre, florissait il y a quatre mille ans, mais cette croyance est fort discutable. Pendant la domination grecque, après la conquête de la Perse, par Alexandre, la religion nationale n'occupait pas la première place, mais lorsque Ardeshir Babezan rétablit la dynastie persane, un grand concile de savants prêtres fut convoqué, la religion des Parsis occupa alors le premier rang et fut proclamée celle de la nation. La Perse vaincue enfin chez elle par les mahométans, la nation tout entière devint peu à peu mahométane : seuls quelques Parsis émigrèrent aux Indes où il leur fut permis de débarquer à la seule condition de mettre bas les armes, changer leur façon de se vêtir et s'abstenir d'immoler la vache. Alors, se mêlant à un peuple de race différente et d'une autre religion ils oublièrent leur propre langue et presque le contenu de leurs vieux livres religieux. Mais ils prirent grand soin des quelques-uns qu'ils avaient apportés avec eux et les chefs des prêtres en conservèrent en grande partie l'intelligence telle qu'elle leur avait été enseignée de père en fils, quoique sans esprit de critique ni aucune juste appréciation de la valeur de chacun de ces livres.

Graduellement par mariages et autrement les Parsis se mêlèrent aux Hindous tellement qu'ils s'assimilèrent à eux, faisant même pour divers objets des offrandes dans leurs temples ; c'étaient presque « des Hindous comme les Hindous eux-mêmes[1].

[1] « Quand j'étais premier ministre à Baroda, dit l'auteur, une dame

Vinrent les mahométans, et les Parsis, toujours simples, d'adopter quelques-unes de leurs coutumes et même de faire des offrandes à la châsse de quelques fameux saints mahométans. Les Parsis connaissaient peu leur religion originelle ; mais il en est deux points qu'ils n'oublièrent jamais : l'unité de Dieu et la monogamie. Il est vrai qu'ils continuaient à répéter leurs prières dans la vieille langue zend, mais ils n'en comprenaient pas un seul mot. A l'exception de quelques prêtres, personne ne connaissait rien de cette langue ou des doctrines enseignées dans leurs Ecritures. Leur vie se passait en grande partie dans l'observation de leur propre cérémonial et de celui des Hindous ; ils avaient une vague connaissance générale des doctrines et des préceptes de la religion et une notion claire de la morale en tant qu'elle exigeait une pensée pure, une parole pure et une œuvre pure. Telle était la condition des Parsis au commencement de notre siècle.

La domination anglaise aux Indes donna plus de liberté aux Parsis et un but à leur énergie. Les premiers ils créèrent une littérature dans l'idiome national et publièrent à Bombay des journaux de leur bord. Une controverse, relativement triviale, au sujet du calendrier, donna une forte impulsion à ces feuilles et en même temps attira davantage l'attention sur l'étude de la religion des Parsis. En arrivant aux Indes un savant prêtre de Perse trouva que le calendrier des Persans et celui des Indiens parses ne correspondaient pas. Aux Indes les Parsis avaient ajouté, tous les cent vingt ans, un mois à l'année pour compléter l'année solaire ou bissextile. C'était mal, dit le prêtre persan, vu que les anciens livres religieux ne sanctionnaient pas l'innovation. Une âpre controverse s'en suit ; les familles se querellent et finalement la communauté se scinde en deux sectes. Cette lutte regrettable eut pourtant

parsie parut devant moi. Jamais je ne l'eusse prise pour une Parsie, si mon attention n'avait été attirée tout particulièrement par le fait qu'elle était complètement hindoue par son accent, ses idées et sa toilette. Les dames de la maison et le contact continuel et intime avec leurs voisins hindous ont fait pénétrer dans les familles des Parsis la plupart des cérémonies des Hindous pratiquées à l'occasion des naissances, des mariages et des jours de fêtes, » etc.

de bons résultats. En effet, elle fut le moyen d'éveiller chez les Parsis le désir d'en savoir plus long sur leur religion, d'aiguillonner leurs pensées et d'approfondir leurs sentiments religieux. En se développant et s'affermissant, la presse imprima un mouvement réflexe qui produisit un progrès rapide.

Voici à leur heure les missionnaires protestants qui se mettent à attaquer la religion des Parsis, exposée au dépérissement par cette double circonstance : la détérioration de la pure foi primitive par la littérature et par le cérémonial des derniers prêtres, et l'adoption de cérémonies hindoues et mahométanes. L'Eglise chrétienne catholique dans les faubourgs de Bombay était aussi entrée en rapport avec les Parsis, nullement dans un sens hostile, mais les missionnaires, eux, poursuivirent leurs attaques avec une grande vigueur et réussirent à convertir deux jeunes élèves qui fréquentaient leur école. Cela produisit une grande excitation parmi les Parsis et ils commencèrent à faire de vigoureux efforts pour empêcher de nouvelles conversions. On fonda des revues pour défendre la religion parsie et pour attaquer et critiquer le christianisme. Bien plus, les Parsis éprouvèrent la nécessité d'enseigner la religion à leurs enfants d'une manière plus intelligente qu'en leur faisant apprendre par cœur des prières et des fragments dans le vieux Zend sans qu'ils en comprissent rien. L'agitation causée par les missionnaires fit qu'on prépara un catéchisme de la religion parsie, telle qu'elle existait alors, croyait-on. Nous en donnerons quelques extraits afin qu'on se fasse une juste idée de la théologie et de la morale à cette époque. Voici le sujet du dialogue : *Quelques demandes et réponses pour apprendre aux enfants de la sainte communauté Zarthosti en quoi consiste la religion mazdéenne*, (Mazdiashná.)

*Dialogue entre un maître zarthosti et son élève.*

*Demande.* En qui croyons-nous, nous, membres de la communauté de Zarthosti ?

*Réponse.* Nous croyons en un Dieu unique et ne croyons qu'en lui seul.

*D.* Qui est ce Dieu unique?

*R.* Le Dieu qui a créé les cieux, la terre, les anges, les étoiles, le soleil, la lune, le feu, l'eau, ou tous les quatre éléments, et toutes les choses des deux mondes; en ce Dieu nous croyons, nous l'honorons, nous l'invoquons, et nous l'adorons, lui.

*D.* Ne croyons-nous pas en quelque autre dieu?

*R.* Quiconque croit en quelque autre dieu que celui-ci est un infidèle et souffrira les peines de l'enfer.

*D.* Quel est la forme de notre Dieu?

*R.* Notre Dieu n'a ni face, ni forme, ni couleur, ni figure, ni lieu fixe. Il n'y en a point d'autre semblable à lui, il est lui-même et par excellence une gloire telle que nous ne pouvons ni le louer ni le décrire, et que notre esprit ne saurait le comprendre.

*D.* Est-il une chose quelconque que Dieu ne puisse créer?

*R.* Oui, il est une chose que Dieu lui-même ne peut pas créer.

*D.* Explique-moi ce qu'est cette chose?

*R.* Dieu est le créateur de toutes choses, mais s'il voulait créer un autre tel que lui-même il ne le pourrait point. Dieu ne peut créer un autre lui-même.

*D.* Combien y a-t-il de noms pour désigner Dieu?

*R.* On dit qu'il y en a mille et un; mais de ce nombre cent et un existent.

*D.* Pourquoi y a-t-il tant de noms de Dieu?

*R.* Les noms de Dieu qui expriment sa nature sont au nombre de deux : l'Omnipotent et le Saint (*Jazdan* et *Pâuk*). Il est aussi appelé le plus élevé des esprits (*Hormuzd*), le Dispensateur de la justice (*Dádár*), le Pourvoyeur (*Purvurdégar*), le Protecteur (*Purvurtar*). Nous le louons par ces noms. Il y en a beaucoup d'autres encore exprimant ses bonnes actions.

*D.* Quelle est notre religion?

*R.* Notre religion est le « culte de Dieu. »

*D.* D'où avons-nous reçu notre religion?

*R.* Le vrai prophète de Dieu, le vrai Zarthost (Zoroastre), Asphantamân Anoshirwán nous a apporté la religion de la part de Dieu.

*D.* De quel côté dois-je tourner la face en adorant le saint Hormuzd ?

*R.* Nous devons adorer le saint, le juste Hormuzd, avec notre face tournée vers quelqu'une de ses créations de lumière, de gloire et de splendeur.

*D.* Quelles sont ces choses ?

*R.* Le soleil, la lune, les étoiles, le feu, l'eau et autres glorieuses choses semblables. Nous tournons notre face vers de telles choses et les considérons comme notre *kibleh* (littéralement *la chose en face*), parce que Dieu a déposé en elles une faible étincelle de sa pure gloire ; à cause de cela elles sont plus exaltées dans la création et propres à être notre *kibleh* (représentant cette puissance et cette gloire).

*D.* Quelle religion régnait en Perse avant le temps de Zarthost ?

*R.* Les rois et le peuple adoraient Dieu, mais ils avaient, comme les Hindous, des images des planètes et des idoles dans leurs temples.

*D.* Quels commandements Dieu nous a-t-il envoyés par son prophète, le sublime Zarthost ?

*R.* Ils sont nombreux ; en voici les principaux qu'il faut toujours se rappeler et qui doivent nous servir de règle :

Connaître le Dieu unique et le prophète, le grand Zarthost comme son vrai prophète, croire que la religion et l'Avesta qu'il apporta constituent la vraie religion et sont au-dessus de toute espèce de doute ; croire en la bonté de Dieu ; ne désobéir à aucun des commandements de la religion Mazdiashná ; éviter les mauvaises actions, s'exercer aux bonnes ; prier cinq fois le jour ; croire à la rétribution et à la justice le quatrième matin après la mort ; espérer le ciel et craindre l'enfer ; tenir pour absolument certain le jour d'une destruction générale et d'une purification (de toutes les âmes souffrantes) ; se rappeler toujours que Dieu a fait ce qu'il a voulu, et qu'il fera ce qu'il voudra ; envisager quelque objet lumineux en adorant Dieu.

*D.* Si nous commettons quelque péché notre prophète nous sauvera-t-il ?

*R.* Ne commettez jamais de péché en professant cette foi,

car le prophète, notre guide dans le droit chemin, l'a clairement déclaré : « Vous recevrez selon vos œuvres. » Vos œuvres détermineront votre retour dans l'autre monde. Si vous faites des œuvres vertueuses et pies, votre récompense sera le ciel. Si vons péchez et faites le mal, vous périrez en enfer. Il n'y a que Dieu qui puisse vous sauver des conséquences de vos péchés. Si quelqu'un commet un péché en croyant qu'un autre le sauvera, tous deux, le trompeur et le trompé, seront damnés au jour de « *Rasta Khez* » (celui de la fin du monde).

*D*. Quelles sont les choses qui sont en bénédiction à l'homme?

*R*. Pratiquer la vertu, la charité, la bonté, l'humilité, parler avec douceur, vouloir du bien aux autres, avoir un cœur pur, acquérir l'instruction, dire la vérité, réprimer la colère, être patient et content, agir en ami, ressentir la honte, respecter, comme cela est convenable, la vieillesse et la jeunesse, nos parents et nos maîtres, être pieux. Toutes ces choses sont amies des bons et ennemies des méchants.

*D*. Quelles sont les choses qui dégradent et perdent l'homme?

*R*. Mentir, voler, jouer (à des jeux de hasard), regarder une femme d'un œil méchant, trahir, abuser, se fâcher, vouloir du mal à quelqu'un, être orgueilleux, se moquer, être paresseux, calomnier, être avare, irrespectueux, impudent, emporté, s'emparer de la propriété d'un autre, se venger, être souillé, obstiné, envieux, superstitieux, faire du mal à qui que ce soit et se livrer à tout autre acte mauvais et inique. Ce sont là tous les amis du méchant et les ennemis de l'homme vertueux.

Tel fut le premier effort que tentèrent les Parsis pour donner une instruction religieuse à leurs enfants. Les vieux livres sacrés avaient déjà été traduits avant ce temps dans la langue du pays, le gujarati. Mais la traduction en était purement littérale, purement méchanique, faite sans aucune critique intelligente et, en fin de compte, les livres étaient très peu compréhensibles. Alors une nouvelle force fut mise en action. En 1849, avec d'autres jeunes hommes, pleins d'enthousiasme et frais émoulus du collège, j'ouvris des écoles de filles sous les auspices de la *Société littéraire et scientifique des étudiants*.

Pleins d'enthousiasme, mais les poches vides, nous dûmes d'abord commencer par enseigner nous-mêmes, matin et soir, et beaucoup lutter contre l'opposition de la majorité du peuple. Mais nous persévérâmes, et heureusement quatre messieurs de la classe opulente et de vues avancées nous vinrent en aide, et les écoles acquirent de la stabilité et devinrent écoles de jour.

A peu près en même temps nous créions aussi *les Dnian-prasarak Mandis* (sociétés pour la propagation de la science) et qui devaient servir comme d'auxiliaires de « la Société des étudiants. » Par leurs conférences et leurs essais littéraires dans l'idiome national, ces branches de notre société contribuèrent au progrès général de la sociabilité et de l'éducation, tant parmi les Hindous que parmi les Parsis.

Autre progrès. Le journalisme prit un nouvel essor. En 1851 je fis paraître un journal hebdomadaire, *le Rast Goftar*, qui, je pense et je l'espère, a donné plus d'autorité au journalisme parmi les Parsis et accru son utilité.

La même année vit naître une société qui me nomma son premier secrétaire et s'appela le « Guide des adorateurs du Dieu unique. » (*Rahanumai Mazdiashna.*) Le but de cette société était d'abord de se débarasser des cérémonies hindoues et mahométanes qui s'étaient incorporées dans la vie religieuse et ensuite de se livrer à un examen approfondi et critique de l'ancienne foi originelle et de la dépouiller de toutes les grossières superfétations des temps subséquents. Cette société eut à soutenir, de la part de l'opposition, un feu passablement nourri. Une association antagoniste de la nôtre s'élève et tombe bientôt sous la pression de la vérité et de la raison. Mais l'opposition la plus formidable que nous encourûmes dans l'abolition des cérémonies extérieures hindoues et mahométanes vint des mères, des femmes et des sœurs, maîtresses du foyer et de la famille. Mais où les hommes échouèrent les écoles des filles réussirent, comme il fallait s'y attendre. Dans ces écoles, les filles apprirent que telle et telle chose était tout simplement préjugé ou superstition. Elles se mettent à la tête du mouvement et avec leur innocence enfantine mais décidée s'opposent à telle ou telle coutume. « Non, bonne mère, disaient-elles,

secouant leurs petites épaules, ceci n'est pas notre religion, ceci n'est pas bien, c'est de la superstition. » La mère écoutait alors la chère petite lorsqu'elle n'écoutait ni son mari ni son frère.

A peu près en même temps que se produisait cette réaction, en 1852 ou 1853, se fit, quant à la position de la femme, un nouveau pas dans la réforme sociale des Parsis. La femme a toujours été très honorée chez les Parsis, et la seule différence entre la condition de l'homme et celle de la femme c'est qu'alors celle-ci ne pouvait s'asseoir librement avec des hommes à la table en compagnie d'autres hommes ou dans les assemblées publiques. Mais les Parsis accordèrent bientôt à la femme une place honorable dans la société et la mirent sur un pied d'égalité avec l'homme. Quelques chefs de famille, — moi-même y compris, — s'entendirent pour se rencontrer ensemble en société avec les membres de leurs familles, pour dîner ensemble à la même table et converser librement les uns avec les autres. Le résultat, après une forte opposition, fut la disparition de cette incapacité féminine. Une des raisons qui permit à cette réforme de s'effectuer c'est que l'enseignement de Zoroastre était évidemment en faveur de l'égalité de l'homme et de la femme. Voici ces paroles : « O vous, nouveaux mariés, maris et femmes, je vous dis : vivez dans un même sentiment, accomplissez ensemble tous vos devoirs religieux avec des pensées pures ; pratiquez la vérité l'un à l'égard de l'autre, moyennant quoi, soyez-en certains, vous serez heureux. » Ces paroles datent peut-être de quatre mille ans. Dans les livres sacrés il est question de l'homme et de la femme comme égaux au point de vue humain et spirituel.

Sir John Malcolm écrit : « Il y a tout lieu de croire que les mœurs des anciens habitants de la Perse furent adoucies et en quelque mesure rafinées par l'esprit chevaleresque qui se répandit dans ce pays du commencement à la fin de la dynastie kayanienne. Le grand respect qu'on avait pour la femme fut, sans doute, la cause principale du progrès qu'on fit dans la civilisation, et ce respect et ce progrès furent bientôt la cause de généreuses entreprises et leur récompense. Il paraîtrait que

dans les premiers temps la femme occupait en Perse une place honorable dans la société, et nous devons conclure que l'égalité de rang qu'elle partageait avec l'homme et que lui assure l'ordonnance de Zoroastre existait longtemps avant l'époque de ce réformateur. »

Bien que les Parsis aient vécu depuis des siècles parmi les Mahométans et les Hindous, ils ne se sont pas livrés à la polygamie. Pendant quelque temps se posa la question de savoir si les relations sociales des Parsis devaient être jugées d'après la loi hindoue ou d'après la loi anglaise, puisqu'il n'existait aucune loi reconnue pour les Parsis, à cette exception près que le Pancháyat (un Conseil d'anciens) contrôlait les questions sociales et en décidait. A mesure que l'instruction avançait et qu'on s'opposait aux vieilles idées et au contrôle des anciens, quelques personnes en profitèrent pour se permettre, en épousant une seconde femme, de répudier la première. Toute la communauté, vieux et jeunes, s'éleva contre cette innovation à leurs yeux abominable. Une association fut aussitôt formée, une loi présentée et la législature (le Conseil législatif du vice-roi), après plusieurs enquêtes faites par une commission et autrement, vota une loi frappant la polygamie chez les Parsis des mêmes peines que chez les Anglais. Moi-même je demandai au professeur Spiegel de produire un texte quelconque de la littérature religieuse des Parsis pour ou contre la polygamie. Il répondit : « Autant que je puis le savoir, il n'y a point d'exemple de polygamie dans la littérature religieuse des Parsis. On dit que Zerdusht avait trois femmes, mais il les eut successivement. Je partage votre conviction que la majorité des Parsis furent de tout temps monogames, bien que, peut-être, des indulgences aient été accordées à des rois et à d'autres personnages haut placés. » Interrogé de nouveau, le professeur déclara qu'il n'existe pas un seul texte de l'Avesta et du Parsis plus récent qui fasse allusion à la polygamie et que les permissions auxquelles il en avait appelé reposaient sur des autorités grecques et latines.

L'association fut aussi naturellement appelée à s'occuper des fiançailles précoces de la jeunesse, telles que les autorisait la

coutume des Hindous. Le vieux parti conservateur, pour diverses raisons, n'aimant pas céder sur ce point, l'on eut recours à une sorte de compromis entre les conservateurs et les jeunes réformateurs, laissant la question indécise mourir naturellement et graduellement à mesure que l'instruction se répandrait. Aujourd'hui bien peu de ces mariages ont lieu, et l'habitude s'en va rapidement. Ce qui était général, il y a quarante ans, est rare maintenant et exceptionnel, surtout à Bombay. La loi est formulée d'une manière telle que dès que se présentera le premier cas de répudiation à l'âge légal du mariage, ce cas sera aussi le dernier coup dont elle frappera ces précoces fiançailles.

Revenons aux croyances religieuses et morales des Parsis de ce temps. Je donnerai des extraits de la traduction populaire d'un de nos livres, en nombre suffisant pour qu'on puisse se former une idée juste de la croyance telle qu'elle avait cours au moment où les cérémonies extérieures se mouraient sous les efforts des Rahanumai[1].

Les Parsis croient en un Dieu unique, créateur de tout.

1. Há. — Le grand juge, Hormuzd, le plus élevé en gloire, en éclat, vertueux par excellence, le plus grand, le plus strict, la sagesse même, doué de la plus pure nature, le plus saint, ami de la joie, invisible ou visible, celui qui accroît. Il a créé notre âme. Il façonna notre corps. Il nous donna la vie.

Há 35. — Je t'adore, ô Hormuzd, au-dessus de tous les autres[2].

Há 36. — Toute pensée vertueuse, toute parole vertueuse, toute œuvre vertueuse,découlent de toi. O Hormuzd, j'invoque ta pure nature, au-dessus de toutes les autres.

Há 40. — Par mes œuvres puissé-je honorer et exalter ton nom. Sous la protection de ta grande sagesse j'ai acquis la sagesse. Puissé-je t'atteindre. Puissé-je rester toujours ferme dans ton amitié et en œuvres saintes.

Dans Há 44 plusieurs extraits se rapportent à ce sujet, sur-

[1] J'arrange ces extraits sous divers chefs comme des conclusions qui suivent. Pour éviter des répétitions. je ne donnerai pas, sous chaque chef tous les textes qui confirment ces conclusions.

[2] Le traducteur supprime quelques répétitions.

tout à Dieu comme le Créateur de tout, finissant par « Tu es le Créateur de toute la création. »

Zarthost adore Dieu non seulement dans ce monde, mais encore dans les cieux.

Há 34. — O Hormuzd, je t'adore et dans les cieux encore je t'adorerai beaucoup.

Les Parsis croient à l'existence des anges que Dieu a créés avec le pouvoir de venir en aide au genre humain, de lui faire du bien de plusieurs manières et d'être les esprits surveillant les diverses parties de la création. Les chefs, ses anges, sont ceux de bonne conscience (Bahaman) et de piété élevée (Ardebesht) ; celui-là est aussi l'ange gardien des animaux inoffensifs, et celui-ci l'ange du feu.

1. Há. — J'invoque la bonne conscience, la piéte élevée, l'amour qui veut exceller, la suprême et parfaite pensée, Khordad et Amardaa ; tous les autres anges qui ont des rapports avec nous, l'ange Méher, le Seigneur et le gardien de la forêt, aux mille oreilles et aux dix mille yeux rayonnants de joie et de bonheur.

Beaucoup d'autres extraits arrivent à la même conclusion.

Les diverses parties de la création sont exaltées ou mentionnées ou considérées comme saintes.

Les sept premiers Hás contiennent plusieurs textes qui illustrent ce point.

Le feu que Dieu a créé, l'heure du jour, l'aube, les eaux, l'année passée en sainteté, la lune, le glorieux soleil, l'océan de la lumière, les étoiles, les montagnes et les arbres, la forêt, les brebis et les animaux inoffensifs ; bref, la nature dans ses nombreuses parties et ses phénomènes, est quelquefois chantée, quelquefois rappelée et quelquefois décrite comme sainte.

Autant que j'ai pu le voir, il n'y a pas de texte où l'on invoque un objet matériel, sans intelligence, sans esprit pour réclamer son assistance ou un bienfait. De telles prières s'adressent toujours à des esprits intelligents ou à des anges, à Dieu au-dessus de tout, Créateur et Seigneur de tout.

Les Parsis croient à l'immortalité de l'âme, aux récompenses et aux châtiments après la mort.

Há 7. — O Seigneur, grand et sage, la récompense qui est due au juste, que moi et les miens nous l'obtenions. Cette récompense, veuille l'accorder de l'abondance de ta bonté d'une manière telle, dans ce monde et dans le monde spirituel, que je puisse être exalté et vivre pour toujours sous ta garde très sainte et sous ta protection toute vertueuse.

Há 8. — Que les aspirations de celui qui est saint soient satisfaites, que les méchants et ceux qui font le mal soient désappointés et qu'ils soient balayés de la création du saint Créateur. Les justes sont immortels.

Les extraits de Há 31 traitent de ce point.

En dépit de son horreur pour le mal et pour ceux qui s'y livrent, le Parsi désire la conversion du méchant à la vertu, et c'est ce qui lui est enseigné :

Há 33. — Les méchants sont punis selon leurs pensées, leurs paroles et leurs œuvres. Il est bon pour eux d'avoir des éléments de la connaissance. O Harmuzd ! fais qu'ils désirent la sagesse, qu'ils propagent la sainteté.

Há 44. — O Harmuzd ! pourquoi ces pécheurs ne deviendraient-ils pas vertueux ?

Le Parsi fait reposer son fardeau sur la miséricorde de Dieu, et sa récompense sur la bonté de ce même Dieu.

Há 1. — En pensée, en parole ou en action, avec intention ou non, si je n'ai pas gardé tes commandements et par cela même, si je t'ai attristé, je t'invoque, je te prie, je te loue et j'implore ton pardon.

Há 7. — Que je reçoive la récompense de la piété par votre bonté.

La moralité de cette religion est comprise dans les trois mots : pensée pure, parole pure, action pure. La sainteté, la vertu, les prières etc. sont louées, exaltées et inculquées en maint endroit.

Há 7. — Je loue l'homme vertueux, qui est bon et qui prie.

Há 19. — Le grand-prêtre est celui qui connaît la religion et dont toute la vie se passe à propager la justice dans le monde.

Há 20. — Quiconque goûte les plaisirs de la justice, qui sont au-dessus de tous les autres plaisirs, et marche dans la justice,

sera parfaitement saint. Celui-là est vertueux, qui avance dans la vertu parmi les hommes saints et qui leur est fidèle.

Há 28. — O Hormuzd ! puissé-je arriver à toi par une bonne pensée (la conscience). Accorde-moi d'être vertueux dans ce monde que tu as créé et dans l'autre monde qui est le ciel. Tu donnes le paradis à toute âme d'homme, grâce à une bonne pensée (la conscience). Quel que soit l'objet que tu as créé, tu l'as créé avec de bonnes intentions. Puissé-je éprouver le désir d'être juste, autant que j'en suis capable.

Há 31. — Qui est saint marche à l'immortalité.

Há 34. — Quelle est, ô Hormuzd ! ta volonté, quel est ton culte et de quel nom t'invoquer ? Dieu répond : Vois et revêts la sainteté, apprends à connaître mes voies de sainteté avec une bonne conscience. Dis-moi, ô Hormuzd ! les voies de la bonne conscience. Contente-toi de la religion du bien, des œuvres vertueuses et de la sainteté.

Há 56. — Que la vertu de l'homme vertueux se perpétue et que la méchanceté s'évanouisse. Dans cette maison que l'obéissance prévale sur la désobéissance, la paix sur les disputes, la charité sur la dureté du cœur, les bonnes pensées sur les mauvaises, la vérité sur des paroles de mensonge et la piété sur le péché.

Há 59. — Je jouis sur la terre et aux cieux de l'étude du *Honwar*. Je jouis de la sainteté sur la terre et au ciel. Prier beaucoup Hormuzd est un bien. J'en jouis au ciel et sur la terre. Je jouis de celui qui est saint, vertueux et qui prie, sur la terre et dans le ciel, punissant l'esprit mauvais et ses œuvres qui sont mauvaises et mortelles, — punissant le voleur et le tyran, — punissant les magiciens de leurs cruels desseins, — punissant ceux qui violent leurs promesses et ceux qui les y incitent, — punissant ceux qui harassent les hommes de bien et les saints, — punissant les pensées, les paroles et les œuvres mauvaises des pécheurs.

La vérité est particulièrement inculquée.

Há 7. — Je comprends que celui qui dit la vérité soit exalté.

Há 19. — Tous les jours de l'homme saint se passent en pensées de vérité, en paroles de vérité et en œuvres de vérité.

Há 29. — Celui qui marche dans la vérité obtiendra l'immortalité. Il ne périra point.

Há 31. — Parler selon la vérité est la vraie excellence.

Le Parsi croit à la nécessité et à l'efficacité de la prière.

Há 56. — J'invoque le bienfait et le succès de la prière. Atteindre à la prière c'est atteindre à une parfaite conscience; la bonne semence de la prière est une bonne conscience, de bonnes paroles et des bonnes œuvres. Que nos prières soient efficaces pour conjurer les attaques des esprits mauvais et des hommes mauvais. Puissé-je aimer la prière, ô Hormuzd! car la prière c'est ma joie. J'ai recours à la prière, j'invoque la prière. Te prier, ô Hormuzd! c'est obtenir l'excellence, la sainteté, le succès et l'élévation suprême; c'est l'acte de la vertu.

Há 59. — Prier souvent Hormuzd, c'est un bien dont je jouis au ciel et sur la terre.

L'étude de la religion est considérée comme chose très méritoire, et la sainte parole (le Zend Avesta) Dieu l'a créé, est-il dit, avant toute création. Des extraits de Há 19 ont tous trait à ce sujet.

Há 44. — Quelle est la religion par excellence? C'est celle qui produit la sainteté et la vérité avec de bonnes pensées, de bonnes paroles et de bonnes actions.

Le Há 19 déclare que *Honwar* (la parole de Dieu) a été créé avant les cieux, avant les eaux, avant toute création. Quiconque l'étudie sans se lasser entrera au paradis des saints, qui est plein de gloire.

Há 59. — J'enjoins sur terre et au ciel d'étudier le *Honwar*.

La religion des Parsis est pour tous, non pour quelque nation ou peuple particulier.

Há 46. — Que tous les hommes et toutes les femmes me suivent et qu'ils apprennent à connaître ta religion élevée. Quiconque accepte la religion de Zoroastre, la loue, la médite et l'étudie beaucoup, Dieu lui donne une place dans l'autre monde, et dans ce monde *Bahaman* (la bonne conscience) le met au rang suprême.

La religion des Parsis ne contient pas de propitiation pour

le diable. Pas une allusion à une pensée, à une parole ou à une telle œuvre des esprits mauvais sans souhaiter ou leur destruction ou leur réformation.

Há 1. — Je m'instruis dans la religion de Zurthosti, dans le cu'te de Dieu qui est différent de celui du Deos (des esprits malins) et semblable à la justice de Dieu.

Há 8. — Que le méchant et ceux qui font le mal soient désappointés et balayés de sa création par le saint Créateur.

Há 12. — Je suis de la religion du culte de Dieu, je loue cette religion et la confesse devant le méchant, et la loue avec une bonne conscience, de vertueuses paroles et de vertueuses actions.

Há 44. — O Hormuzd ! pourquoi ces pécheurs ne peuvent-ils pas devenir vertueux ?

Há 32. — Les pécheurs qui veulent suborner, régner à la cour, devenir puissants, grâce au mensonge, et qui songent à mal faire, voilà ceux qui font tort au monde. O Hormuzd ! leur désir est suivi de lamentations.

Há 33. — Les méchants sont punis suivant leurs pensées, leurs paroles et leurs œuvres. Il vaudrait mieux qu'on pût leur communiquer le goût de la science. O Hormuzd ! donne-leur le désir de la sagesse afin qu'ils répandent la sainteté.

Il en est qui appellent les Parsis « adorateurs du feu ; » ceux-ci se défendent de l'être en disant qu'ils n'adorent pas le feu, mais qu'ils le considèrent ainsi que d'autres grands phénomènes de la nature comme l'emblème de la puissance de Dieu.

Il me paraît que, d'un côté, l'imputation est injuste et que, de l'autre, la défense va un peu trop loin. Bien que le Parsi « se rappelle, loue, aime ou considère comme saint, » tout ce qui est beau ou étonnant ou inoffensif ou utile dans la nature, jamais il ne réclame d'un objet matériel inintelligent un secours ou un bienfait ; il n'est donc pas idolâtre ou adorateur de la matière. D'un autre côté, quand un Parsi adresse ses prières à Hormuzd (ou Dieu), jamais il ne croit qu'il soit nécessaire de tourner sa face vers un objet particulier. Il réciterait, et récite en effet, son *vasht Hormuzd* (prière à Hormuzd) en quelque

lieu que ce soit et sans la moindre crainte. En outre, lorsqu'il s'adresse à « l'ange de l'eau » ou à tout autre qu'à celui du feu, il ne se tient pas debout devant le feu. Ce n'est que lorsqu'il s'adresse à l'ange du feu qu'il se tourne du côté du feu. Bref, en s'adressant à un ange particulier, il tourne sa face vers l'objet dont cet ange est le gardien et qu'il considère comme étant son symbole. Mais dans les prières à Hormuzd il ne regarde, n'emploie ni ne fixe aucun emblème quelconque.

Puisqu'on ne pouvait apporter que du feu dans l'enceinte d'un temple, — aucun des grands objets de la nature (tels que la mer, le soleil, etc.), ne pouvant servir dans ce but, — les temples devinrent naturellement les sanctuaires du feu seul, et de là l'erreur de regarder les Parsis comme des « adorateurs du feu. »

Il est clairement dit dans Há 30 : « Qui connaît Dieu au moyen de ses œuvres l'atteint ; » mais je ne me souviens pas d'avoir trouvé un texte exigeant du Parsi de tourner sa face vers un objet particulier comme étant un emblème de Dieu, bien qu'il lui soit recommandé, comme dans le texte cité plus haut, de s'élever de la nature au Dieu de la nature.

Tel était l'état de leur croyance religieuse il y a une génération. Mais depuis lors de savants Parsis se sont mis à l'étude du Zend Avesta avec zèle et une croissante intelligence. Le *Ruhanumai* dont j'ai été le président pendant quelques années a porté ses recherches, — au moyen de ces savants, — sur l'ancienne littérature et exposé de temps à autre les résultats de ces recherches devant la communauté dans des réunions publiques et par la publication de ces travaux.

L'opinion de ces hommes de science est que quelques-uns de ces livres religieux que les Parsis considéraient comme canoniques, ne l'étaient pas ; qu'à l'exception d'une certaine portion, appelée les *Gathós*, ils n'étaient les paroles ni de Zarthusht ni de ses disciples ou auxiliaires contemporains, e qu'avant l'époque de Zarthusht la religion était presque polythéiste. Zarthusht fit une révolution complète, prêcha le culte du seul grand Dieu suprême, comme étant la fin et le commencement de la sainte religion, et que Dieu seul était le Créateur,

le donateur et le Tout-en-tout de toutes choses. Il élimina les dieux primitifs ou esprits et invoqua Dieu en ces termes : « Toi et toi seul es Celui qui voit l'œil de mon esprit. »

Le monothéisme de Zarthusht était complet et sans équivoque, et sa monogamie aussi claire. Les savants Parsis d'aujourd'hui soutiennent que les autres livres sont des compilations plus récentes faites par des prêtres ; qu'après la mort de Zarthusht les prêtres réhabilitèrent, quoiqu'en leur assignant des positions subordonnées, les esprits primitifs qui étaient considérés comme présidant au feu, à l'eau, à la terre et à toutes les grandes créations de la nature, et établirent encore le rituel et les cérémonies selon qu'ils les désiraient ou les croyaient profitables à eux-mêmes, ainsi que c'est arrivé à d'autres religions. Les savants déclarent de plus que toutes les invocations aux divers esprits pour en être secouru ne formaient pas une partie de la religion telle que Zarthusht l'établit et que les Parsis devaient revenir à la spiritualité originelle, à la simplicité et à la pureté de leur religion ; qu'il est clair, d'après les paroles de Zarthusht, que seuls les principes éternels du culte du Dieu-un, ainsi que la pureté en pensée, parole et action, lient à toujours ; mais que toutes les coutumes, tout le rituel, toutes les cérémonies adaptées aux circonstances de temps, de lieu et de civilisation, peuvent être changés selon que l'exigent les besoins légitimes, physiques et spirituels de la communauté. Ces savants déclarent donc que, quelle qu'ait été la justification ou la raison d'être de bien des coutumes et des cérémonies religieuses au temps où elles furent adoptées, elles ne lient pas la communauté à toujours et qu'il faut réformer ces coutumes et ce rituel selon que le temps et les circonstances peuvent l'exiger, après un sérieux examen de la communauté.

Un des livres (le *Vandidad*), que l'ignorance considérait comme le plus sacré, est une compilation de divers temps et destinée surtout à recommander la propreté. C'est un code sanitaire, élaboré selon les lumières, les exigences et les influences des temps et des conditions de la vie des Parsis.

Qu'il me soit permis de conclure en faisant remarquer que

bien que les Parsis soient en petit nombre, — seulement 84 000 environ dans toute l'Inde, au sein d'une population de 254 000 000 d'âmes, — une raison importante explique pourquoi ils occupent une si grande place dans l'esprit du monde, à savoir l'influence de leur religion qui leur impose l'amour de Dieu, l'amour de la vérité, de la charité dans toutes les acceptions du mot et un effort constant de faire sincèrement quelque bien dans le cours de la vie, de cette vie dont la morale embrasse une pensée pure, une parole pure et une œuvre pure. Que les Parsis continuent toujours à persévérer dans cette voie.

---

# LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

## DANS SON RAPPORT A LA MÉTAPHYSIQUE ET A LA RELIGION

PAR

CHARLES FAVRE[1]

---

Voyons maintenant comment Ritschl applique cette théorie de la connaissance aux vérités fondamentales du christianisme ; ici nous nous contenterons de relever brièvement sur quelques points la connexion qui existe entre la théorie de la connaissance de Ritschl et son système théologique, sans réfuter, lorsqu'il y aurait lieu, ces divers points s'appuyant tous sur une base dont nous avons essayé de montrer qu'elle ne pouvait raisonnablement supporter l'édifice de la religion.

La théologie positive caractérise principalement Dieu comme étant l'être absolu, Celui par qui et pour qui tout a été créé, mais l'absolu c'est par excellence l'objet en soi qui, pour Ritschl, est inconnaissable ; effectivement, ce théologien voit dans le terme d'absolu et dans son contenu une qualification métaphysique étrangère à la révélation biblique : la seule détermination que nous pourrons donner à l'être suprême sera de dire qu'Il est amour puisque l'amour exprime un rapport entre l'objet et nous et que, selon les prémisses, nous connaissons les choses non dans leur essence, mais dans les rapports qu'elles soutiennent avec nous. La théorie de la connaissance trouve aussi son application dans la christologie : c'est une fausse théorie de la connaissance, nous dit expressément Ritschl, qui a suscité l'i-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de juillet 1890.

dée, erronée selon lui, de la préexistence de Christ, celui-ci ne pouvant, — d'après les prémisses tirées de Lotze, — recevoir une qualification se rapportant à un moment de son existence soustrait à l'expérience (c'est-à-dire en dehors de la vie historique du Christ), aussi la christologie ne traite-t-elle que de l'apparition historique de Christ et de l'action que cette figure historique a exercée jusqu'à nos jours dans l'Eglise.

Mais surtout la théorie de la connaissance de Ritschl apparaît avec évidence dans la conception du péché que ce théologien nous propose ; selon lui, la doctrine du péché originel est un non-sens, la notion de genre n'ayant aucune réalité objective ; puis, comme l'objet ne se conçoit que dans ses manifestations, nous ne devons pas rechercher derrière les péchés particuliers une nature pécheresse, un état habituel duquel se détacheraient les actes particuliers. Enfin nous avons déjà relevé plus haut combien la notion de l'âme que nous présente la théorie de Ritschl est inadéquate avec celle que réclame la religion chrétienne.

Nous l'avons dit : le chrétien n'a pas à recourir à une théorie de la connaissance quelconque pour justifier sa foi, car celle-ci repose sur une certitude expérimentale du salut ; toutetois le chrétien pourra saluer avec joie une théorie de la connaissance qui ferait droit aux exigences légitimes de la religion. Seul le spiritualisme philosophique, celui dont la France du dix-neuvième siècle s'honore en particulier, offre une théorie de la connaissance acceptable par les légitimes exigences de la science et ne contredisant pas ce que nous appellerons les postulats de la foi chrétienne : c'est-à-dire l'existence de l'âme en tant qu'une entité, celle du monde extérieur en tant qu'une réalité objective. Quelqu'un a dit : « Sans prétendre que l'assurance du salut soit nécessaire au salut, je crois pouvoir dire qu'elle est nécessaire à la prédication du salut[1]. » Ce qu'on demande avec raison du pasteur, nous le demandons à notre tour du théologien, voulant motiver sa foi. Le « cogito ergo sum » qui, pour le philosophe cartésien, ouvre toute grande la porte de la connaissance et déblaie

[1] *Foi et parole*. Discours de consécration par A. Gretillat.

tous les doutes se transformera pour le théologien en un « gratiam Dei expertus fui ergo sum, » car c'est à la lumière de cette expérience de la grâce qu'il jugera des autres vérités, de celles-là même du monde naturel, — ergo sum, — non pas toutefois dans ce sens que la certitude de l'existence du monde et de l'âme jaillisse pour lui d'un syllogisme, mais cette certitude sera impliquée pour lui dans les faits du salut qu'il aura expérimentés, comme en étant la condition nécessaire, le « substratum » indispensable.

Mais nous entendons qu'on nous objecte :

Que faites-vous de la certitude naturelle?

Comment le philosophe, par exemple, pourra-t-il accepter cette certitude provenant de l'expérience du salut, sans se renier soi-même? Enfin Descartes n'a-t-il pas fondé la philosophie moderne en proclamant que pour le philosophe la seule source de certitude c'est l'évidence rationnelle, car Descartes nous déclare qu'il a pris pour règle « de n'affirmer comme vrai que ce qui lui paraît évidemment être tel, c'est-à-dire ce qu'il voit si clairement et si distinctement qu'il ne saurait le révoquer en doute. »

Pour notre part, nous concevons parfaitement que ces deux besoins soient réunis chez le même individu : d'une part le besoin de soumettre tous les faits à la seule lumière de la raison, dont le seul critère reste l'évidence rationnelle, d'autre part celui de juger de tous les faits à travers l'objectif de sa foi chrétienne. En cela nous ne statuons nullement que la vérité soit double, mais nous affirmons que la même vérité peut être perçue selon des modes différents; la métaphysique sera Dieu manifesté à la raison, et la religion Dieu manifesté à l'être tout entier : c'est-à-dire à la fois sensible au cœur et manifesté à la raison. C'est dire en même temps qu'il pourra y avoir des échanges réciproques; la théologie unira à la conception historique du christianisme un point de vue spéculatif (en cela la théologie s'éloignera à tort ou à raison de la religion et se rapprochera de la philosophie), et la philosophie pourra à son tour emprunter au christianisme certains éléments, acceptés ici sous bénéfice d'inventaire fait par la raison, et au titre d'hy-

pothèses nécessaires. Il pourra donc y avoir une philosophie chrétienne, ainsi que MM. Ernest Naville et Secrétan en ont jeté les bases dans la pensée moderne.

Qu'y aurait-il d'étonnant à ce qu'il y ait en l'homme, selon l'expression de Biran [1], deux pôles ou deux phares lumineux qui préservent l'esprit humain ainsi que l'être tout entier des écueils d'une mer si féconde en naufrages ?

Le tout est de se rappeler que ces deux phares projettent leur lumière sur le même objet, Dieu ; mais tous deux éclairent cet objet sous un angle différent : la philosophie sous celui de la raison, la religion sous celui de l'être tout entier.

## IV

Ce n'est qu'en traversant préalablement plusieurs zones concentriques que nous arrivons au centre même de notre sujet. Jusqu'ici nous n'avons guère abordé que le côté formel de la question en cherchant à montrer qu'il ne doit pas y avoir de relation de cause à effet entre une théorie de la connaissance quelconque et un système religieux. Comme on pourrait toutefois nous objecter que nous n'avons fait qu'affirmer ce qui était précisément en question, examinons quelle conception Ritschl ainsi que l'école néo-kantienne se fait de l'essence même de la religion ; nous verrons ensuite si cette conception-là peut se justifier devant la théorie de la connaissance de Kant et celle de Lotze, puisque c'est là, selon les disciples de ces deux philosophes, le tribunal suprême qui devra conférer à la religion sa légitimité dans l'ordre des faits psychiques. Lipsius et Ritschl ainsi que le philosophe Edouard Zeller cherchent à donner une explication psychologique de la religion, voici comment : On suppose que l'homme a été, au début de l'histoire à un moment donné, sans religion ; on cherche ensuite à expliquer le moment où le sentiment religieux a pris naissance dans l'homme. Par contre, on appelle, dans cette école, explication métaphysique celle qui suppose que le sentiment

[1] Nous détournons ici la parole de Biran du sens qu'elle a dans le contexte.

religieux est inné à l'homme, par suite d'une dotation primitive faite à ce dernier lorsque Dieu le créa à son image. On le comprend, l'explication dite psychologique, qui veut que le sentiment religieux ait été le produit d'une évolution, peut se concilier facilement avec l'hypothèse darwinienne, ce que W. Bender a cherché récemment à démontrer dans son ouvrage sur l'*Essence de la religion.* Sans vouloir juger d'une explication par une conclusion extrême qu'on a pu en tirer, nous nous contenterons de remarquer que cette nouvelle conception qu'on nous présente est tout aussi métaphysique que la conception mise au pilori, puisqu'on suppose, au point de départ, l'homme comme dépourvu de tout sentiment religieux, supposition que devrait s'interdire une école qui ne veut rien affirmer au delà de l'expérience ! Mais voyons comment la religion aurait pris naissance chez l'homme encore dépourvu de tout sentiment religieux : la religion aurait fait son apparition, à un moment donné, comme étant la foi à des puissances supérieures, dont l'homme solliciterait le concours pour lutter plus efficacement contre tout ce qui porte entrave à l'activité humaine ; tranchons le mot, la religion serait un produit de l'eudémonisme.

C'est du moins là la conclusion franchement avouée à laquelle aboutit Bender, l'enfant terrible du parti.

Cette pensée-là doit nous donner selon Ritschl la clé de l'œuvre de Jésus-Christ et par conséquent la clé de la religion chrétienne. En faisant de la volonté personnelle de Dieu (la création du royaume de Dieu) sa volonté propre, Christ a réalisé la position normale de l'homme qui est celle d'une indépendance absolue vis-à-vis du monde. Seul, Christ répond donc pleinement au sentiment religieux qui, ainsi que nous l'avons vu plus haut, est né du besoin qu'éprouve l'homme d'un secours supérieur pour lutter contre ce qui porte entrave à la liberté humaine. Tous nous portons le jugement que le monde n'a pas pour l'homme la valeur de la vie personnelle, et, par l'acquisition de la domination spirituelle sur le monde, la vie humaine atteint sa destination. Nous avons dit : la domination spirituelle ; car c'est par la patience et le support, c'est en re-

connaissant que les obstacles qui se trouvent sur notre chemin sont voulus de la providence divine que nous acquérons la victoire sur le monde, selon l'exemple que nous a livré Christ. Voilà la pensée centrale à la lumière de laquelle toute la religion chrétienne se déroule selon le théologien de Göttingue.

Toute cette conception découle d'une idée kantienne ; en effet l'existence de Dieu est un des postulats de la raison pratique et voici comment : Nous constatons qu'il y a souvent opposition sur cette terre entre la vertu et le bonheur, or notre conscience réclame l'abolition de ce contraste, c'est ainsi que nous réclamons la notion de Dieu comme celle de l'être qui abolira dans une existence ultérieure ce douloureux contraste contre lequel nous nous insurgeons. Et c'est en face d'un contraste analogue que nous place la conception que Ritschl nous présente de la religion ; ici c'est le contraste entre la position de l'homme dépendante de la nature et le désir que ce dernier éprouve, en tant qu'esprit, de maintenir sa personnalité vis-à-vis des obstacles de la nature. En faisant droit à l'existence de Dieu le sentiment religieux trouve la solution du contraste.

Stählin dit avec raison : « Une chose frappe au premier abord, c'est de voir combien la religion est réduite à peu de chose par cette conception de Ritschl et combien une telle théorie est au-dessous de celle de Schleiermacher » quelque peu, au reste, que son idée de l'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu épuise le contenu de l'essence du christianisme.

Selon Ritschl le christianisme se manifesterait comme la seule vraie religion en ce que l'idée de Dieu, que nous fournit cette religion, répondrait mieux que toute autre hypothèse au postulat de notre sentiment religieux[1] (qui réclame un être puissant pour que celui-ci lui assure l'indépendance sur la nature). Soit. Mais admettons que l'homme puisse arriver à dompter à tel point les puissances adverses de la nature que sa personnalité soit mise à l'abri de toute entrave à son plein épanouissement, alors..... cette hypothèse de Dieu, car cette notion n'est au fond ici qu'une hypothèse nécessaire, devien-

[1] Recht. und Vers, I 571, III 209.

drait inutile. Le philosophe Fichte n'a-t-il pas tiré la conséquence légitime du point de vue kantien lorsqu'il nous dit : « Ne désire que ce que tu peux t'accorder toi-même ! » Ainsi l'autocratie et l'autonomie de l'esprit humain sont assurées.

Pour que la notion de Dieu ne risque donc pas de disparaître ou d'être placée au second rang dans la religion chrétienne, il ne faut pas que la religion soit comprise tout d'abord comme un rapport de l'homme au monde, mais bien, primo loco, comme une relation personnelle de l'âme à Dieu.

Tandis que dans l'église chrétienne, depuis que saint Augustin s'écriait : « ô Dieu ! tu nous a créés pour toi » on a toujours considéré que la religion pousse l'homme à chercher en Dieu le but suprême de son existence et son souverain bien, Ritschl enseigne à l'inverse que c'est Dieu qui réalise dans l'homme le but de son existence et la religion ne servirait ainsi à l'homme qu'à acquérir la domination spirituelle sur le monde.

Certes ce n'est pas dans ce sens-là que le psalmiste s'écriait : « Mon âme soupire après toi, ô Dieu ! mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant. » (Ps. XLII, 2, 3.)... Non, Dieu n'est pas seulement pour nous un moyen mais il est la fin suprême de notre existence, il est le bien suprême et par conséquent c'est aussi en lui que nous trouvons la félicité, à la condition que nous ayons trouvé en lui le salut ; pour cela il faut que nous puissions connaître Dieu par expérience, et de même que nous faisons sans le concours de nos sens une expérience continuelle de notre propre vie intérieure, ainsi pouvons-nous en faire une de Dieu. La parole que saint Paul prononçait il y a dix-neuf siècles sur l'Aréopage d'Athènes devant les philosophes stoïciens et épicuriens est aussi aujourd'hui la vérité suprême : « C'est en lui (en Dieu) que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » (Actes XVII, 28.)

## V

Herbert Spencer dans ses principes de psychologie a dit que le progrès en philosophie se fait par une série d'oscillations dont l'amplitude va sans cesse en diminuant et dont les termes

extrêmes tendent à se rapprocher. Cela signifie que la distance entre les hypothèses opposées va sans cesse diminuant; or, ce que Spencer disait à propos de l'idéalisme et du réalisme, nous pouvons l'appliquer à la philosophie et à la religion dans leurs rapports réciproques. Au moyen âge le mot d'ordre était: Unissons si intimement ces deux domaines qu'ils n'en fassent plus qu'un.

Kant et Ritschl veulent, de leur côté, séparer la religion non seulement de la métaphysique, ce à quoi nous n'aurions pas grand'chose à objecter, mais même de la pensée théorique comme telle. Ces efforts eux-mêmes nous ont montré que la vérité se trouve ailleurs. Nous le concédons pleinement: celui qui veut affirmer la vérité du christianisme vis-à-vis de la connaissance naturelle doit fonder la vérité religieuse sur une expérience spécifiquement chrétienne. Mais, chose inexplicable, nous avons constaté que sur ce point Ritschl s'efforce tout au contraire de démontrer et le rapport de la théorie de la connaissance à la religion, et celui de la révélation avec la notion de Dieu telle qu'elle s'est formée en dehors du christianisme (hypothèse de l'idée divine); lui qui pense avoir accompli cette séparation de la philosophie et de la religion, réclamée par Schleiermacher, base son édifice sur une théorie philosophique importée dans le domaine religieux! Ainsi à l'endroit où il faudrait baser le christianisme sur un fondement « sui generis » Ritschl introduit des éléments étrangers, et ailleurs, où il faudrait unir à une conception historique une spéculation conforme il est vrai aux faits ainsi qu'à l'essence du christianisme (absoluité de Dieu, préexistence de Christ, idée du péché, etc.), Ritschl refuse au théologien le droit de s'élever au-dessus de l'empirisme.

Jusqu'à aujourd'hui un lien étroit existait entre la philosophie et la théologie; on spéculait dans le domaine religieux en se servant des termes ou des concepts qu'offrait une philosophie païenne dans son origine. Maintenant le sentiment de l'incongruence de ces deux éléments se fait sentir; en Angleterre, c'est Henry Drummond[1] qui demande un rapprochement de

[1] Dans son ouvrage, *Les lois de la nature dans le monde de l'esprit.*

la religion et des sciences de la nature comme traitant d'un objet semblable, la vie; en Allemagne, c'est Ritschl qui demande une séparation absolue de la religion et de la philosophie. Assurément la valeur de l'œuvre de Ritschl sera grande, dût-elle même se manifester comme étant en tout ou en partie une valeur négative, car la tâche qui incombe à la théologie c'est d'étudier à nouveau et de mettre en lumière les présuppositions métaphysiques de la foi chrétienne, c'est de le faire par une étude approfondie de la parole de Dieu, de la foi de l'Eglise et en s'entourant de la plus grande somme de connaissances naturelles possible. Néanmoins la connaissance de la philosophie sera toujours nécessaire car, ainsi que l'a rappelé Léopold de Ranke, les Pères de l'Eglise ont disparu en même temps qu'a cessé l'étude de la philosophie antique.

Un autre fait prouvé par le développement lui-même de la philosophie kantienne et néo-kantienne c'est qu'il est impossible de séparer la religion du reste des connaissances et d'établir une vérité double. Non, la religion ne peut pas être une province détachée du savoir humain ; il faut qu'elle soit saisie dans sa position centrale et embrasse l'être tout entier.

Enfin, et c'est par cela que nous terminons, les diverses théories que nous venons d'étudier nous ont prouvé une fois de plus que la recherche du principe premier est légitime et nécessaire. En vain s'efforcerait-on de comprimer ce besoin du cœur et de l'esprit, toujours l'homme dirait avec le poète :

« Je ne puis, l'infini malgré moi me tourmente. »

---

# LE MIRACLE DE GABAON[1]

PAR

J. GAUDARD

---

Ayant eu récemment connaissance de l'article intitulé *Quelques récentes explications de l'arrêt du soleil à Gabaon*, article paru en novembre 1889 dans la *Revue de théologie et de philosophie* et dû à la plume de M. le pasteur Rodolphe Chatelanat, j'y trouve discutée, entre autres, avec beaucoup de soin, de bienveillance et de savoir, une suggestion de mon opuscule *Le cadran d'Achaz et les miracles*. Je dois m'en déclarer d'autant plus flatté et reconnaissant que j'étais loin de m'attendre à cet honneur. Je n'attachais, en effet, à l'idée dont il s'agit aucune importance particulière ; je ne l'aurais pas crue nouvelle et n'y aurais probablement plus du tout songé, si les objections mêmes de mon honorable critique, en tant qu'elles ne me paraissent pas sans réplique, n'étaient venues la revêtir à mes yeux d'un peu plus de consistance.

Aussi aurais-je aimé remettre à M. Chatelanat cette réponse écrite à son intention, si le Seigneur, en ce moment même, n'avait repris à lui ce jeune serviteur si remarquablement doué. En m'inclinant avec respect devant cette tombe, j'ai cru devoir transmettre ces pages à la direction de la *Revue de théologie et de philosophie*, qui a jugé qu'elles intéresseraient peut-être quelques lecteurs.

[1] A propos de l'article de M. Rodolphe Chatelanat dans la *Revue de théologie et de philosophie* de novembre 1889, page 577.

Si j'ai une excuse pour m'être borné à des comparaisons sommaires sur des sujets délicats et difficiles, c'est que j'avais en vue une classe de lecteurs faciles à gagner sur cet article préalable. Qu'on en juge par l'occasion, le but, le plan de mon écrit. Provoqué par une page de M. l'astronome Flammarion, il se proposait de catéchiser des personnes plus ou moins réfractaires aux doctrines et à l'autorité de la Bible, non pas des voltairiens, niant sans examen tout fait miraculeux, mais des savants cherchant à les ramener au seul jeu des forces naturelles. Si, pour les uns, le miracle est impossible, pour les autres il n'est que trop facile ; mais, par des baisers aussi bien que par des soufflets, certains opposants s'imaginent désarmer la sainte Ecriture. Mon plan, dès lors, était tout tracé : admettre sans difficulté l'explication du cadran d'Achaz d'après M. Guillemin ; ébaucher même quelques autres analogies ou hypothèses sur divers miracles ; puis, entré ainsi dans les vues des interlocuteurs, leur montrer combien encore, malgré tout, la Bible et la religion, si nous prétendons en avoir une, restent imprégnées de surnaturel d'ordre supérieur. De là, des développements qu'on a pu trouver un peu surchauffés.

A mes yeux, un moyen quelconque entrevu, plus ou moins acceptable, suffit déjà pour appuyer la réalité d'un événement extraordinaire, parce qu'il fait pressentir que le Conducteur de toutes choses, sans sortir des voies naturelles, aura pu opérer mieux et plus simplement encore. En exposant une certaine théorie du cadran à rétrogradation, je n'ai pas prétendu en exclure d'autres. Je conçois qu'à une solution de géomètre on puisse encore préférer, pour ces temps d'enfance, quelque chose de plus vulgaire. Si donc les commentateurs estiment que les « degrés d'Achaz » (Esaïe XXXVIII, 8) signifieraient, comme le veut la « Bible annotée », une sorte d'escalier circulaire sur lequel un obélisque central projetait son ombre, je n'y fais pas d'objection, sous réserve qu'il soit bien entendu que de tels gradins ne sont pas susceptibles de marquer des heures régulières, mais seulement des étapes continuellement variables d'un jour à l'autre. En ce cas, la solution

de MM. Guillemin et consorts tombe ; mais il reste la ressource d'un phénomène de réfraction ou de réflexion des rayons solaires.

Je reviens au sort de mon écrit. S'il a échappé aux lecteurs qu'il visait, je constate, en revanche, qu'il a été honoré de l'examen d'hommes accoutumés à joindre la science à la foi et versés dans l'exégèse. Avec eux, il ne suffit pas de lancer quelques hypothèses pour trancher les questions, et j'ai dû assurément les décevoir. Je me trouve dans la situation d'un pêcheur qui, n'ayant pensé prendre que de maigres goujons, se voit happé par des saumons trop respectables pour la résistance de son filet. Que faire alors ? lâcher le poisson avec la ligne, ou essayer de la retenir ? En ces matières, et précisément parce qu'elles sont sans fin, parce qu'elles ouvrent des abîmes et des perspectives grandissantes, il y a l'appât du respect, l'attrait, non de la victoire, mais d'une défaite savoureuse et glorieuse.

En quoi consiste l'essence du miracle, et quel est le fond des lois de la nature ? Ne nous aventurons pas sur ce terrain. Tout ce qui arrive dans le monde visible s'impose et s'installe de sa propre autorité ; expliqué ou inexplicable, il est entré dans la vraie nature. Et demander si le Créateur fait des œuvres étranges, c'est demander d'abord jusqu'à quel point nous le connaissons, pour savoir si ce qu'il fait est autre chose que la nature qu'il a déjà faite ; c'est demander s'il agit de jour en jour pour chacun et pour tous, s'il « fait concourir toutes choses », les choses ordinaires, au bien de ses enfants ; s'il réveille des virtualités posées dès le commencement, semblable à un horloger qui, sans chercher dans les nuages le métal qu'il a sous la main, se borne à le tirer de son inertie et à le faire vivre par cette inertie même. Essentiellement subjective, la notion de miracle essaie vainement d'isoler certains faits, sans ligne de démarcation assignable et permanente.

Comme cependant il ne manque pas de téméraires pour affirmer à la légère que tel ou tel spectacle est irréalisable, il est déjà utile, quelquefois, de démontrer de simples possibilités, de présenter des présomptions ou des analogies, dont le déve-

loppement, la modification ou l'intensification seraient susceptibles d'appuyer les faits controversés.

Mais ce n'est évidemment rien apprendre de neuf aux chercheurs consciencieux, et M. R. Chatelanat a raison de désirer mieux qu'une « nue possibilité » en ce qui concerne la prolongation du jour à Gabaon. Sans me flatter le moins du monde d'avoir de quoi satisfaire à ce vœu, la question restant pour moi conjecturale, je dois pourtant une réponse aux objections qui me sont faites.

Tout d'abord, c'est bien ici qu'il faut concéder une rare grandeur au phénomène, puisqu'il s'agit d'un événement arrivé une fois depuis des milliers d'années. Si bolide il y a eu, capable de prolonger le jour, rien d'étonnant qu'on ne retrouve pas, il s'en faut, son pareil dans les quelques spécimens mentionnés par des observateurs modernes.

Ce qui contribue d'ailleurs à faire rejeter à M. Chatelanat l'hypothèse du bolide, c'est qu'il trouve plus plausible l'explication poétique de Herder, « pourvu qu'on la mette au point. » Je répète que je ne tiens pas au bolide, si ce n'est peut-être justement dans le cas où il serait de force à éliminer la métaphore de l'épisode de Gabaon ; car la mise au point ne laissera pas d'être délicate et munis de ce gage, que ne vont pas faire les arrangeurs de fictions ? La colonne de feu y passera la première. Remarquez bien que, sous la plume respectueuse de l'auteur sacré, l'Eternel lui-même est mis en scène dans l'invocation du verset 10 (Jos. X) et dans l'exaucement du verset 14. Réduire la chose à une sorte de simagrée épique, comme le propose Herder, n'est pas sans gravité. Et si l'exaltation du conducteur d'Israël l'avait réellement porté à prier platoniquement les astres d'admirer la bataille, la sobriété, la sévérité de l'historien eût été mieux inspirée en nous épargnant ce résultat clair et gratuit : nous induire en erreur.

Laissons, je le veux bien, ces considérations, comme étant davantage des répugnances préconçues que des raisons philosophiques. Encore resterait-il un vice de concordance. Car enfin, voilà une journée reconnue phénoménale, où les aérolithes pleuvaient comme grêle, au point de détruire une armée.

Le narrateur, mauvais plaisant aux yeux de Voltaire, se trouve justifié sur cet article du récit : cela ne tend-il pas à accréditer le reste ?

S'il venait à la pensée d'établir un rapprochement entre l'invocation de Josué et celle d'Isaïe : « Cieux, écoutez, et toi, terre, prête l'oreille, » on y trouvera, je pense, moins de similitude que de contraste. L'intention purement spirituelle de ce langage imagé saute d'autant plus aux yeux qu'une réalisation matérielle eût été sans objet ; aussi le prophète, quoique poète, se garde-t-il d'ajouter : « Et les étoiles accoururent, et la terre tressaillit à ma voix ; » bien que ces deux prodiges physiques, — considérés dans leur possibilité, non dans leur obéissance, — n'auraient rien pour nous stupéfier.

Sans doute, sur le terrain proprement scientifique, la réserve est de rigueur. Mais là où manquent les éléments de certitude, à moins de prendre le parti de se taire, un peu de hardiesse imaginative est à sa place ; et il faut être plus porté à accueillir qu'à exclure, tant le possible est vaste et l'impossible limité.

Pour prêter créance à l'hypothèse d'un mouvement lent, j'ai suggéré celle d'un corps léger, et c'est précisément le point contre lequel proteste surtout M. Chatelanat. Réfléchissons pourtant. Il ne faut pas juger de la nature des météorites, pendant qu'ils sont en plein jeu au sein de l'atmosphère, d'après les résidus ou scories solides et réfractaires qu'ils rejettent parfois sur le sol. De l'accord unanime, on les regarde comme volatilisés en grande partie par l'énorme échauffement subi en déchirant les airs. Ils passent donc en masses vaporeuses, en gaz embrasés, et quoi de plus léger ? Les miettes tombées à l'état solide, ce n'est presque rien. La lune, au contraire, à en juger par ses cicatrices, grâce à son manque d'atmosphère, et malgré son champ d'attraction et son champ de réception bien moindres que ceux de la terre, a été bombardée de projectiles autrement volumineux. Nous pourrions donc nous représenter un globe venant de l'orient sous forme solide et animé d'une grande vitesse. Après un certain parcours, le voilà enflé, vaporisé, lumineux et brûlant, en même temps que sa vitesse s'est

amortie : exemple, parmi tant d'autres, d'un mouvement transformé en lumière et chaleur.

Toutefois, modifions plutôt quelque peu l'hypothèse, puisqu'il s'agit de produire la grêle de pierres avant le météore lumineux. Ce n'est pas le fait de tous les bolides d'éclater et de tomber ; il en est d'autres à trajectoire hyperbolique, qui traversent notre système planétaire presque en ligne droite, viennent de l'infini et y retournent. Corps errant dans l'immense étendue, leur existence est certaine, et rien n'autorise à les limiter à un type uniforme et connu, puisqu'à chaque instant tout l'essaim solaire s'élance dans des espaces jusqu'alors inexplorés. Sans réclamer cependant de la chimie nouvelle, nous aurons au moins le droit de prendre là un corps quelconque, aussi volumineux qu'il le faudra, et traînant à sa suite une queue de poussières cosmiques. Comme toute comète qui visite le soleil, il va « fuser, » suivant l'expression de M. Faye, en s'approchant de la terre ; les corpuscules ou satellites vont en partie tomber pour leur compte et produire l'averse pierreuse, pendant que le grand noyau poursuit sa route.

Ce dernier, maintenant, s'il ne devient gazeux et incandescent que sur certaines couches, demeure lourd et conserve de la vitesse. Vitesse réelle, oui ! Quand à la vitesse apparente, elle peut devenir nulle ou faible ; il suffira pour cela que l'observateur se trouve à peu près sur la ligne du mouvement absolu, pendant qu'il est entraîné lui-même par les deux mouvements propres de la terre et par le déplacement d'ensemble du système solaire.

Nouvelle objection : ce petit soleil qui s'enfuit tout en paraissant stationnaire, va rapidement diminuer de grandeur apparente. Eh bien ! cela, d'abord, fera l'effet de la baisse graduelle du jour ; ensuite, si le frôlement de l'air l'a suffisamment allumé, il est possible que le météore continue à se boursoufler, à s'illuminer par des émissions gazeuses ou électriques, de manière que l'augmentation réelle du volume et de l'éclat compense plus ou moins la diminution apparente.

Tout cela, sans préjudice des retardements de vitesse à la traversée de l'atmosphère.

Mettons donc que le bolide soit une espèce de comète quasi tombée. Les comètes ordinaires sont légères et diaphanes, mais munies d'un petit noyau lourd et opaque, qu'on n'a pas eu l'occasion de voir encore occulter une étoile. Un bolide n'est guère autre chose qu'une comète minuscule, dont notre globe, au lieu du soleil, est le foyer d'attraction. Sa substance volatilisée, haletant en vain après le noyau qu'elle ne peut plus suivre, s'attarde en une traînée lumineuse qui, vue de bout, peut apparaître comme une masse globulaire. On ne va pas me demander d'analyser ce sillon de feu, quand de savants astronomes en sont encore à débattre sur la queue des comètes, qui n'est pourtant pas un mythe : pour les uns, vapeur infiniment raréfiée se perdant sans relâche sur la route ; pour les autres, un rien, une électricité ou je ne sais quelle autre vibration à peine substantielle.

Faisons encore appel à la perception du temps ou aux impressions physiologiques. Comment veut-on que ces gens affairés et dépourvus d'instruments de repère, aient sûrement jugé d'un allongement du jour qui serait provenu d'une paresse du soleil ? Au contraire, dans notre système, la nuit tombait déjà, et voilà nos combattants empêchés. Mais non, une clarté renaît ; ils en sont vivement impressionnés, et, vigoureusement employée, une courte durée a pu leur suffire.

Hâtons-nous d'ailleurs de mettre aussi au bénéfice de cette remarque l'explication de l'arrêt du soleil par un cas de réfraction. Il suffirait effectivement que les couches atmosphériques denses, déterminantes du phénomène, fussent survenues un peu brusquement, sous l'action d'un coup de vent, pour avoir fait réémerger l'astre après une première disparition. Et quant à l'objection que les pertes de réfraction et d'absorption éteindraient beaucoup le pouvoir éclairant de l'image solaire, elle n'est peut-être pas trop péremptoire, puisqu'enfin l'aube et le crépuscule sont des prolongations fort effectives du jour. De semblables analogies doivent faire hésiter, pour un épisode d'histoire sainte, à se réfugier dans la légende pure. D'autant que le ciel s'éclaire parfois de crépuscules plus capricieux : la lumière zodiacale, trop pâle il est vrai ; les aurores boréales,

trop confinées au pôle, mais que renforcent occasionnellement les véhémentes éruptions du brasier solaire ; et comme phénomène local, il suffirait de l'incendie de quelque vaste gisement de naphte ou de pétrole. Ce dernier cas, ignoré il est vrai par la tradition hébraïque, en dehors de la destruction de Sodome, aurait facilement occupé toute la nuit, réuni les deux jours et relié sans interruption tous les événements de Jos. X, 10-28, y compris l'exécution des cinq rois.

N'oublions pas non plus qu'en industrie le splendide éclairage électrique se fabrique avec du mouvement, avec de simples chutes d'eau.

Comme conclusion, l'impression s'affermit qu'il a dû réellement se produire à Gabaon quelque chose d'insolite et de mystérieux, et qu'il y a du poids dans cette déclaration du verset 14, que l'Eternel exauça ce jour-là, comme jamais, la voix d'un homme. C'est comme un avertissement de ne pas s'attendre à trouver dans la suite des temps l'équivalent complet du phénomène.

D'autre part, il faut en convenir, nous rabattre sur l'hypothèse d'une lumière diffuse quelconque, c'est nous écarter du texte catégorique : « Le soleil s'arrêta, la lune aussi. » Un pas de plus, et nous voici donnant la main aux interprètes épris de l'explication purement poétique. Toujours resterait-t-il, néanmoins, qu'à notre point de vue rien n'est affirmé d'un cœur léger dans le récit hébraïque ; le poids sérieux et moral est entier ; seule la lucidité dans la perception du jeu des agents physiques a pu se trouver en défaut. Or cela même n'est-il pas voulu et instructif ? Le livre des grands mystères, révélateur dans le domaine de l'esprit, semble rester intentionnellement nuageux dans celui de la matière, parce qu'il est bon qu'il apporte des exercices de foi et de pensée ; parce qu'il n'a pas pour mission de nous présenter l'appareil des choses extérieures comme un mécanisme rigide, comme un système ferme et démontrable, mais de le laisser, au contraire, s'échouer tout entier dans le vague et l'erreur, et de faire émerger de là avec puissance les réalités substantielles.

Dans les conceptions que nous venons de développer, ce qui

resterait merveilleux, ce n'est pas les éléments du phénomène pris en eux-mêmes, mais plutôt leur groupement, un concert de coïncidences, rare, comme il le faut pour un événement rare ou unique, mais point irréalisable. Qui de nous n'a été témoin de rencontres fortuites et curieuses? Pour moi, un soir, à Saint-Sébastien, j'ai vu au bout de ma lunette, dans le demi-disque orangé du soleil couchant, se projeter, s'encadrer exactement un navire, toutes voiles dehors, à l'horizon de la mer : coïncidence de temps, d'alignement, d'éloignement, de hauteur de point de vue, de coloration crépusculaire rendant l'astre observable. Aussi, ce tableau charmant et fugitif, parce que je l'ai vu, je ne le verrai plus.

Quoi qu'on découvre, il restera toujours dans les récits bibliques des choses que l'homme naturel taxera d'imaginaires. Appâts pour l'enfant, les miracles deviennent pierres d'achoppement pour l'homme fait. Ou plutôt, ce n'est que grâce à l'assemblée des croyants qu'ils reprennent un rôle attractif. Pour ceux du dehors, il y a certainement un appel étrange dans cette congrégation qui lutte avec succès contre le mal, et qui affirme puiser sa force dans une folie, dans la foi à « un certain Jésus qu'ils disent ressuscité des morts. » Il doit être curieux d'examiner et ce mystère et ce Seigneur ; mais à qui aborde sérieusement ce dernier, il se charge de démontrer lui-même sa résurrection avec sa divinité.

Lausanne, août 1890.

---

# LE PRÉTENDU MIRACLE DE GABAON

PAR

H. VUILLEUMIER

---

*Audiatur et altera pars!*

Notre cher et regretté collaborateur Rodolphe Chatelanat n'est plus là pour répondre au très intéressant article de M. le professeur Gaudard. Le vrai Josué, le vainqueur de la mort, l'a introduit, jeune encore, dans cette autre Canaan où « son soleil ne se couchera plus et sa lune ne s'obscurcira plus, parce que c'est l'Eternel qui est sa lumière à jamais. »

Si nous prenons la plume à sa place, ce n'est pas pour entamer une discussion scientifique concernant les bolides ou les phénomènes de réfraction. Nous avons de trop bonnes raisons pour ne pas nous aventurer sur ce terrain. C'est simplement pour essayer de faire ce que le pasteur de Lize-Seraing eût sans doute fait lui-même : justifier Herder du reproche d'avoir « réduit » l'épisode de Gabaon « à une sorte de simagrée épique, » et, du même coup, motiver sa préférence, qui est aussi la nôtre, pour l'explication métaphorique que Herder a mise ou plutôt remise au jour. Il est bon de remarquer, en effet, que le célèbre auteur de l'*Esprit de la poésie hébraïque* n'est pas le premier qui ait vu dans ce texte fameux une simple métaphore. Bien avant lui, au dix-septième siècle, Hugo Grotius dans ses remarquables *Annotationes* sur l'Ancien Testament ; à l'époque de la Réformation, François Vatable, professeur d'hébreu au collège de France, et, plus anciennement déjà, un des rabbins les plus distingués du quatorzième siècle, Guersonide, qui n'était rien moins qu'un négateur des miracles, enten-

daient l'invocation de Josué dans ce sens-ci : Ne permets pas, ô Dieu, que le soleil et la lune se couchent avant l'entière défaite de nos ennemis ! Ajoutons tout de suite que depuis Herder l'interprétation poétique a compté et compte un nombre sans cesse croissant d'adeptes convaincus, non seulement parmi les théologiens de l'école critique, mais jusque dans le camp de l'extrême droite. Qu'il suffise de citer, parmi les morts, un nom significatif comme celui de Hengstenberg, et parmi les vivants, M. Zöckler, le théologien-naturaliste de Greifswald, un des rédacteurs de la revue apologétique *Der Beweis des Glaubens*.

Cela dit, abordons le texte biblique qu'on semble un peu perdre de vue à force de vouloir l'expliquer et le défendre.

## I

Après la chute de Jérico et la prise d'Aï, les gens de Gabaon, redoutant pour eux et leur ville le sort de leurs malheureux voisins, avaient eu recours à une ruse pour obtenir des Israélites un traité d'alliance. Alors le roi de Jérusalem (ou plutôt, car il y a ici un anachronisme, le roi de la ville jébusienne qui reçut quelques siècles plus tard le nom de Jérusalem), se voyant menacé à son tour, appela à son aide quatre autres rois « amoréens, » ceux d'Hébron, de Iarmouth, de Lakish et d'Eglon. Ensemble ils marchèrent contre Gabaon pour l'assiéger. Averti aussitôt de ce mouvement offensif des princes cananéens coalisés, Josué, avec l'élite d'Israël, monta du camp de Guilgal et, après avoir marché toute la nuit, tomba à l'improviste sur les assiégeants. Ainsi s'engagea la *bataille de Gabaon* qui fait, avec ses suites immédiates, le sujet du dixième chapitre de notre livre de Josué.

Comme nombre de récits des livres historiques de l'Ancien Testament, le récit qui nous occupe est loin d'être aussi homogène qu'il peut le sembler à une lecture superficielle, surtout à une lecture faite dans telle de nos versions françaises. La rédaction dans laquelle ce chapitre nous est parvenu résulte de la combinaison et de la juxtaposition de matériaux empruntés

à au moins trois sources différentes. Quoi d'étonnant que sur un fait d'armes comme celui-là, appartenant à l'histoire héroïque de la nation, différentes versions aient eu cours dans la tradition orale, et trouvé ensuite un écho dans les récits en prose et en vers où ont puisé les narrateurs des siècles postérieurs ? Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qui est rapporté dans les versets 16 et suivants, *des suites de la bataille*, savoir de l'exécution des cinq rois réfugiés dans la caverne de Makkéda (v. 16-27) et de la campagne victorieuse des Israélites dans tout le midi de la Palestine (v. 28-43). Nous ne discuterons pas davantage la grosse question de critique historique qui se pose à propos de la manière dont la conquête de Canaan par Israël est racontée dans le livre de Josué, lorsqu'on la met en regard de la manière dont cette même conquête se présente à nous au commencement du livre des Juges. Bornons-nous à l'étude des quinze premiers versets de notre chapitre et spécialement de ceux qui sont relatifs à « l'arrêt du soleil. »

Il est admis aujourd'hui de tous les théologiens qui ne s'obstinent pas à fermer les yeux et à se boucher les oreilles dès qu'il est question de l'analyse critique d'un texte biblique, que le récit de la *bataille* est tiré de deux sources distinctes.

Nous apprenons d'abord, d'après l'une de ces sources, comment Josué, à la tête de son peuple en armes, fut amené à se porter en toute hâte de Guilgal à Gabaon. « Ne les crains pas, lui avait dit l'Eternel, car je les ai livrés en ton pouvoir et aucun d'eux ne te tiendra tête. » (v. 8.) Et en effet, d'après cette version, Josué eût pu dire comme César : *Veni, vidi, vici !* A peine est-il arrivé en vue des ennemis que ceux-ci sont pris d'une terreur panique. Les Israélites n'ont que la peine de les poursuivre dans la direction de Beth-Horon et de là jusqu'à Azéka et à Makkéda (v. 9 et 10). Pour mettre le comble à cette déroute, l'épée du vainqueur trouve un auxiliaire inattendu dans une grêle violente qui s'abat sur les fuyards entre Beth-Horon et Azéka (v. 11 ; c'est bien, en effet, de *pierres de grêle*, autrement dit de grêlons, que parle le texte, et non d'une prétendue *grêle de pierres* ou d'aérolithes). Après cette victoire remportée en réalité par Iahwéh, et dont les Israélites n'eurent

qu'à recueillir les fruits, « Josué (est-il dit au v. 15), et tout Israël avec lui, retourna au camp, à Guilgal. »

Dans ce récit le rédacteur a inséré, v. 12 à 14, un épisode tiré d'une autre source, laquelle s'en référait elle-même (v. 13) à un document plus ancien, le *Sépher hayyashar*. Ce recueil poétique, le « Livre des Braves, » est cité encore dans 2 Sam. I, 18, à l'occasion de l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan à la bataille de Guilboa, et (d'après les septante) dans 1 Rois VIII, 12, 13, à propos de la dédicace du temple par Salomon [1]. Evidemment l'un des chants réunis dans ce recueil célébrait la mémorable journée de Gabaon et montrait à sa manière, c'est-à-dire en langage poétique, Iahwéh combattant pour son peuple. Un court fragment en fut cité par l'un des narrateurs qui recueillirent les souvenirs relatifs aux origines d'Israël. Le rédacteur (deutéronomique) de notre livre, à son tour, lui emprunta ce passage de son récit pour en enrichir et orner la relation principale tirée de l'autre source.

(v. 12.) *Alors Josué parla à Iahwéh,* le jour où Iahwéh livra l'Amoréen aux fils d'Israël (ces derniers mots sont apparemment une glose du rédacteur, pour expliquer que *âz*, « alors », ne doit pas se rapporter spécialement au moment dont il vient d'être parlé au verset 11 d'après la relation parallèle, c'est-à-dire au moment où la grêle meurtrière tomba entre Beth-Horon et Azéka, mais que ce fut un des épisodes, et, à ses yeux, l'épisode capital de la journée) — *et il dit en présence d'Israël :*

« O soleil, à Gabaon reste immobile,
» Et toi, ô lune, dans la plaine d'Ayyalon ! »
(v.13) Et le soleil resta immobile et la lune s'arrêta
Jusqu'à ce que la nation eût tiré vengeance de ses ennemis [2].

[1] Voir Wellhausen, 4e édition de l'*Einleitung* de Bleek, p. 236 (*Composition des Hexateuchs*, etc. p. 271) et Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, p. 315.

[2] Ce sont ces quatre vers qui constituent le fragment tiré du *Sépher hayyashar*. Il ne faut pas borner la citation aux deux premiers vers, comme le fait M. Renan, ou aux deux derniers, comme le veut M. Stade, ou aux premier, second et quatrième comme le conjecture arbitrairement M. Wellhausen. Il ne faut pas non plus l'étendre au delà du renvoi au Livre du *yashar* et y rattacher la fin du v. 13, comme l'a fait M. Segond.

(*Cela est écrit, on le sait, dans le Livre des Braves.*) *Le soleil s'arrêta donc au milieu du ciel et ne se pressa pas de se coucher, environ un jour entier.* (14) *Et il n'y a point eu de jour semblable à celui-là, ni avant ni après, où Iahwéh ait obéi à un homme ; car Iahwéh combattit pour Israël.* (Il serait possible du reste que les mots : « Et il n'y a pas eu » jusqu'à « un homme, » provinssent également du rédacteur[1]. Quant au v. 15 : « Ensuite Josué, et tout Israël avec lui, retourna au camp, à Guilgal, » il a dû servir primitivement de conclusion à v. 1-11.)

Après cette analyse critique du texte passons à l'exégèse.

## II

Une chose est claire, il n'y a qu'une mauvaise apologétique qui puisse le contester, c'est que l'auteur ou les auteurs, quels qu'ils soient, des versets 13 *b* et 14 (imprimés ci-dessus en italique) ont pris l'arrêt du soleil à la lettre. Ils y ont vu un fait réel, objectif, historique. L'auteur de cette seconde narration, mise à contribution par le rédacteur pour les v. 12 à 14, après en avoir appelé au *Sépher hayyashar*, conclut du texte cité par lui, que le soleil s'arrêta en effet, et cela au beau milieu du ciel, en plein midi ; qu'il ne fut pas pressé de se coucher, et cela environ l'espace d'une journée entière. Aux yeux de ce narrateur, le fait que *Iahwéh* lui-même, ce jour-là, *combattit pour Israël*, ce même fait qui d'après l'autre version s'était manifesté par la panique inspirée aux Amoréens (v. 10) et par la grêle plus meurtrière que l'épée (v. 11), se serait traduit d'une manière plus éclatante, plus prodigieuse encore par un arrêt prolongé du soleil. Et le rédacteur deutéronomique (si c'est de lui, comme nous le supposons, que provient la réflexion du v. 14 *a*), a eu soin de souligner la chose. Il enchérit sur le narrateur ou rédacteur précédent, en insistant sur le caractère absolument unique de cette journée. Unique, non pas

Bien moins encore peut-il être question de l'étendre, avec M. Zöckler et d'autres, à l'ensemble des v. 12 à 14, ou même 12 à 15 (!) comme prétendait le faire Hengstenberg.

[1] En effet, cette glorification indirecte de Josué rappelle aussitôt la glorification de Moïse par laquelle se termine notre Deutéronome actuel.

par la grandeur de la défaite infligée aux ennemis d'Israël, mais par le fait que, obéissant à une voix d'homme, Iahwéh suspendit ce jour-là le cours du soleil pour assurer l'écrasement de l'armée cananéenne.

Ceux donc qui s'estiment liés dans leur conscience par la lettre de l'Ecriture, ceux qui ajoutent une foi implicite à toute assertion quelconque d'un écrivain biblique et y voient un « témoignage » que nous n'avons pas le droit de révoquer en doute, savent quel parti ils ont à prendre. Il ne leur reste qu'à s'incliner devant ce prodige sans pareil, et pour nous, nous ne pouvons que nous incliner, avec un respect mêlé à quelque admiration, devant le courage de leur logique. Oui, vive les gens conséquents ! La main sur ce qui « est écrit », ils ne craignent pas, en dépit de tous les *haro !* de s'inscrire en faux contre le système de Copernic, comme le faisait il n'y a guère plus de vingt ans un des plus respectables pasteurs de Berlin.

Il est vrai que de nos jours ils sont bien clairsemés les « biblicistes » qui poussent la conséquence de leur principe jusqu'à cette limite extrême. Généralement les chrétiens dont nous parlons reculent devant un pareil *sacrifizio dell'intelletto*. Ils réclament la permission de substituer le point de vue héliocentrique de la science moderne au point de vue géocentrique des écrivains sacrés, et de statuer pour la journée de Gabaon un arrêt *apparent* de l'astre du jour, causé par un arrêt réel de la rotation de la *terre*. « Tout le monde, y compris le Bureau des longitudes dans son Annuaire, ne parle-t-il pas, encore aujourd'hui, du lever et du coucher du *soleil* ? Les écrivains sacrés pouvaient-ils de leur temps s'exprimer autrement qu'ils n'ont fait ? » Il reste bien quelques difficultés à résoudre. Plusieurs éprouvent des scrupules scientifiques en songeant aux conséquences que devait entraîner un fait aussi « exorbitant », aux perturbations, aux cataclysmes même, qui devaient en résulter pour le globe. Je ne sais si les explications données à ce sujet, les considérations, par exemple, que l'on trouve développées dans le *Dictionnaire de la Bible* de Jean-Augustin Bost, et qui sont basées sur le synchronisme du déluge de Deucalion (!) et de certaines formations géologiques telles que les dépôts de sable

du Sahara, ou bien l'ingénieuse hypothèse de M. Lagrange discutée dans cette revue l'année dernière ; je ne sais, dis-je, si ces explications-là sont de nature à lever les scrupules en question. Quoi qu'il en soit, le miracle subsiste. Pour être déplacé et en quelque sorte retourné, il n'en est pas moins prodigieux. En l'admettant, en y croyant, on reste fidèle, sinon au principe rigoureusement scripturaire, du moins au point de vue franchement supranaturaliste de l'auteur israélite. Il demeure vrai, littéralement vrai, qu'*il n'y a point eu de jour comme celui-là, ni avant ni après.*

Peut-on dire la même chose de ceux qui, à la suite de Spinoza, de Leclerc, de Michaëlis, ont recours à quelque phénomène météorologique?... Les explications de cet ordre, contrairement à la lettre et, qui plus est, à l'esprit manifeste des v. 13 *b* et 14 de notre texte, et par conséquent contrairement à la cause qu'elles sont censées défendre, ne tendent-elles pas, sous une forme ou sous une autre, à ramener le fait unique, sans exemple, au niveau des analogies naturelles? N'ont-elles pas pour but de rendre le miracle aussi peu miracle que possible? Nous ne savons y voir, quant à nous, que les produits d'un supranaturalisme honteux ou d'un rationalisme inconscient. Et, pour tout dire, nous ne voyons pas en quoi ces explications diffèrent, *quant au principe*, de certaines explications rationalistes des miracles du Nouveau Testament, dont on a l'habitude de parler avec un aristocratique dédain si ce n'est pas avec une vertueuse indignation. Encore une fois, vive les gens qui ont le courage de leur opinion et ne transigent pas avec leurs principes! « La Bible a parlé. Elle affirme positivement dans Jos. X, 13 *b* et 14 que le soleil (resp. le globe terrestre) s'est arrêté et qu'en conséquence de cela le jour s'est prolongé presque du double. Il n'y a pas à marchander sur les termes. Or, la Bible est infaillible. Donc.... »

## III

La Bible en effet a parlé. Les dits versets sont d'une clarté qui ne laisse rien à désirer. Aussi bien la question, pour nous, n'est-elle pas de savoir quel peut bien être le sens qu'il faut y attacher ; s'il s'agit effectivement d'une suspension surnaturelle du cours normal des sphères célestes, ou si l'on ne pourrait pas tout bonnement y voir quelque phénomène atmosphérique ou météorologique rentrant tant bien que mal dans l'ordre *naturel* des choses ; s'il est réellement question de la prolongation miraculeuse du *jour* au sens ordinaire du mot, d'un jour éclairé par la lumière du soleil à son midi, ou bien de je ne sais quel faux jour produit vers le soir par une réfraction, un bolide, une lueur crépusculaire, des éclairs prolongés, etc. En bonne exégèse le doute sur ce point-là n'est pas possible un seul instant. La vraie question la voici : est-ce que le commentaire renfermé dans les v. 13 *b* et 14, — car ce n'est pas autre chose qu'un *commentaire*, — rend exactement la pensée exprimée par le *texte* qui précède, celui des v. 12 *b* et 13 *a* ?

Eh bien, pourquoi ne pas le dire en toute franchise ? le narrateur s'est mépris sur le vrai caractère de ce texte. Pénétré de ce qu'il y avait eu de merveilleux dans le succès remporté ce jour-là par Josué et ses hommes, persuadé que ce succès inouï était dû à la toute-puissante intervention de Iahwéh combattant du haut du ciel pour son peuple, dominé d'ailleurs par les conceptions naïves de son époque en matière de cosmographie, il a prêté aux quelques vers allégués par lui un sens et une portée qu'ils n'avaient pas dans la pensée de leur premier auteur. Il en a méconnu le caractère poétique. Et c'est grâce à cette méprise que ce fragment du *Sépher hayyashar* nous a été conservé.

Que ce soit à un fragment de poésie, à un lambeau détaché d'un ancien chant héroïque que nous ayons affaire, c'est ce que personne ne conteste plus sérieusement. Or la poésie doit être entendue et interprétée poétiquement. Cette règle aussi capitale qu'élémentaire ne trouverait-elle à s'appliquer qu'aux pas-

sages analogues des chants homériques et des poèmes védiques ? Serait-elle bannie de la rhétorique sacrée ?... Mais, quand nous lisons dans le « cantique de Deborah », Juges V, 20, que

> Du haut des cieux ils combattirent,
> Les astres, de leurs orbites,
> Combattirent contre Sisera ;

mieux que cela, quand le prophète Habacuc, dans son hymne grandiose du chap. III, nous montre (v. 11) *le soleil, la lune gagnant leurs loges*, c'est-à-dire se couchant avant le temps, à la lumière des flèches de Iahwéh et à la clarté de sa lance étincelante, — qui donc se fait le moindre scrupule d'entendre ces mots poétiquement, d'y voir de hardies figures de rhétorique ? Pourquoi s'en ferait-on au sujet du fragment non moins poétique du Livre des Braves ? — Il n'y a qu'une conception étroite et surannée de l'inspiration des Ecritures qui puisse faire méconnaître à ce point un authentique produit de la plus haute inspiration poétique. Une fois qu'on a rompu avec la vieille théorie dogmatique de l'inspiration, de quel droit repousserait-on comme arbitraire ou irrévérencieuse l'interprétation métaphorique, alors surtout que, soi-même, on ne se fait pas faute de dénaturer le texte biblique pour y faire entrer la physique moderne ? C'est précisément par respect pour le texte, c'est au nom des égards que l'interprète doit à la nature particulière de son objet, que l'exégèse *vraiment* historique se refuse à prendre ces quatre vers à la lettre, et cela nonobstant le commentaire en prose (il serait encore plus exact de dire : prosaïque) dont ils sont suivis dans la rédaction actuelle.

Nous voilà donc ramenés à notre point de départ : la page de Herder à laquelle M. Chatelanat avait fait allusion et dont il acceptait l'idée générale, tout en ajoutant que l'interprétation esquissée par le célèbre théologien de Weimar avait besoin d'être « légèrement remaniée » et « mise au point » à la lumière des découvertes modernes [1].

[1] *Revue de théologie et de philosophie* de novembre 1889, p. 578 et 596.

## IV

Aux yeux de Herder, chez qui le sens esthétique, on le sait, était développé au plus haut degré, la citation de ce qu'il appelle « le Livre des chants héroïques » suffirait à elle seule pour détruire les fausses interprétations dont ce morceau a été si longtemps l'objet. Mais lors même, dit-il, que le recueil en question ne serait pas positivement cité, « qui pourrait ne pas voir que tout ceci est de la poésie[1] ? » Dans ses détails, l'interprétation de Herder donne, il est vrai, prise à la critique. Non seulement il considère encore les v. 1-15 comme étant l'œuvre d'un seul et même narrateur, et la citation du *Sépher hayyashar* comme s'étendant jusqu'à la fin du v. 14; — non seulement, dans une note, il fait encore une timide concession à l'interprétation littérale, en admettant comme « possible » qu'il y ait eu ce jour-là « un crépuscule plus prolongé qu'à l'ordinaire ; » — mais surtout on ne voit pas très clairement quels étaient selon lui, dans la pensée du poète, le sens et le but de cet arrêt des luminaires célestes. Deux explications différentes sont combinées par lui ou plutôt se trouvent mêlées l'une à l'autre. D'une part, le soleil et la lune apparaissent comme de simples *témoins* des hauts faits de Josué : frappés d'étonnement ils suspendent leur course pour contempler sa victoire. C'est l'explication que l'on retrouve chez M. Renan : « Le poète voulait exprimer ainsi la stupeur de la nature devant l'effort prodigieux des Israélites[2]. » D'autre part, mais en seconde ligne seulement, le soleil et la lune seraient conçus comme *acteurs* . ils contribuent à la victoire, se mettant aux ordres de Josué, répondant à son désir de voir le jour se prolonger assez pour lui permettre de compléter sa victoire. « Les héros d'Homère n'ont-ils pas plus d'une fois exprimé le même désir, et pareil souhait n'est-il pas, pour ainsi dire, inséparable de l'ardeur du combat ? »

[1] Voir l'*Esprit de la poésie des Hébreux*, trad. française de Mme Carlowitz, Paris, 1855, p. 434 et sq.

[2] *Histoire du peuple d'Israël*, tome I, p. 242.

Entre ces deux explications, celle des astres *spectateurs ébahis,* et celle des astres *auxiliaires*, il faut choisir. Et le choix, nous semble-t-il, ne saurait être douteux. La première n'est guère soutenable que si, avec M. Renan, on borne arbitrairement la citation au v. 12 *b*, en admettant que ces deux vers ne furent mis qu'après coup et par malentendu dans la bouche de Josué, et si, avec le même auteur, on limite non moins arbitrairement le sens du verbe *damam* (se tenir tranquille), en prétendant qu'il ne signifie pas autre chose que « rester immobile *de stupeur*[1]. »

De toute façon, l'autre interprétation est préférable. Seulement, elle a besoin d'être précisée et complétée pour autant que le permet l'état fragmentaire du texte. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que ce n'est pas la citation poétique seulement qui est un simple fragment, mais que le récit dont elle fait partie (v. 12 à 14) n'est lui-même qu'un épisode isolé, un morceau détaché de son contexte. Qu'est-ce qui le précédait immédiatement dans la source d'où le rédacteur l'a tiré pour l'incorporer au récit principal (v. 1-11, 15)? A quoi se rapportait, dans son contexte primitif, le mot *âz* « alors, » par lequel notre épisode commence? Quelles étaient, d'après cette source, les circonstances de temps et de lieu, et à quelle phase en était la bataille au moment où Josué est censé avoir prononcé la parole empruntée au vieux chant de guerre? Nous ne le savons pas positivement. Cependant nous possédons des données suffisantes pour nous faire de la situation une idée approximative.

C'était vers la fin de la matinée. Déjà les ennemis, pris à l'improviste, lâchaient pied et les Israélites se mettaient à les poursuivre, l'épée dans les reins, du côté du couchant. Il s'agissait pour eux de profiter de leurs avantages, de faire passer à ces Amoréens du midi l'envie de revenir à la charge, et de ne regagner le camp de Guilgal qu'après leur avoir infligé une défaite écrasante. Leur seule crainte était que la journée si brillamment inaugurée ne suffît pas à cette sanglante exécution. A vues humaines le but risquait, faute de temps, de n'être pas

[1] Voir la note à la fin de l'article.

atteint. C'est à ce moment que Josué, plein d'une ardeur guerrière, rempli surtout de cette confiance victorieuse dont un plus grand que lui a dit qu'elle transporte des montagnes, aurait *parlé à Iahwéh* pour le prier de ne pas permettre que le jour finisse avant que la victoire fût complète. Mais, au lieu de lui faire dire comme l'eût fait un simple narrateur : « Puisse, ô Dieu ! le soleil ne pas se coucher avant que la ruine des ennemis ne soit consommée ! » le vieux poète avait donné à la prière de son héros une tournure bien autrement saisissante. Comme s'il avait sous ses ordres non seulement les bataillons israélites, mais l'armée céleste elle-même, le lieutenant de Iahwéh, d'une voix puissante, tout Israël en étant témoin, interpelle directement l'astre du jour et celui des nuits[1]. « *Soleil*, s'écrie-il en se tournant du côté de l'orient, *fais halte sur Gabaon ! Et toi*, ajoute-t-il en regardant du côté de l'occident, toi, ô *Lune*, fais de même *sur la plaine d'Ayyalon !* » — Après quoi, poursuivant sa superbe métaphore, le poète célèbre l'exaucement de la prière en disant qu'en effet *le soleil fit halte et la lune s'arrêta jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis.* » Israël, en ce seul jour, fit une besogne qui, dans la règle et sans le secours particulier de son Dieu, eût exigé un temps bien plus considérable.

On comprend qu'avec ce système d'interprétation les questions que soulève dans les autres systèmes *la mention de la lune* à côté du soleil ne soient que d'une importance secondaire. Il n'est pourtant pas probable que ce soit là un trait oiseux, motivé par le seul besoin du parallélisme ; que, pour nous servir d'une expression de Hitzig à propos de Hab. III, 11, « la lune ait suivi le soleil pour ainsi dire machinalement, » comme dans Ps. CXXI, 6 : « Le jour, le soleil ne te frappera point, ni la lune pendant la nuit[2]. » Le fait que chacun des deux

[1] Plus savante mais aussi plus abstraite, la Muse moderne, au lieu de commander au soleil et à la lune, eût sans doute invoqué le Temps et les Heures (« O temps, suspends ton vol ! Et vous, heures propices... »).

[2] Le plus ancien commentateur, l'auteur du v. 13 *b*, semble à la vérité en avoir jugé de la sorte. Il n'est en effet pas sans intérêt de remarquer que dans ce commentaire la lune subit une éclipse totale.

vers renferme un circonstanciel de lieu semble indiquer que, dans l'intention du poète, la lune avait son rôle à jouer au même titre que le soleil. Seulement, nous ne pensons pas qu'il faille entendre la chose, avec Hengstenberg, en ce sens que Josué, étant encore au fort de la mêlée, aurait désiré que le soleil stationnât à Gabaon pour lui laisser le temps de vaincre, mais qu'espérant être plus tard, au moment du clair de lune, dans la plaine d'Ayyalon, à la poursuite des ennemis vaincus, il souhaitait qu'*alors* la lune ne lui retirât pas sa clarté aussi longtemps qu'elle lui serait nécessaire. Il est certainement plus simple d'admettre que le poète se représentait Josué placé de manière à voir les deux astres *à la fois* au firmament. Il avait le soleil derrière lui, au-dessus de Gabaon, à l'orient du champ de bataille. A la même heure (avant midi si c'était pendant le dernier quartier) la lune à l'occident, du côté de la plaine d'Ayyalon, n'était pas encore couchée. Josué commande aux deux astres de faire halte à l'endroit même où ils se trouvent à ce moment-là, et d'attendre pour aller se coucher que ses hommes aient couronné leur victoire en achevant de tailler en pièces les Amoréens.

Tel est, à notre sens, le « miracle » de Gabaon. Pour avoir rendu à la poésie ce qui lui appartient, nous n'avons en aucune façon le sentiment d'avoir attenté à l'honneur du Dieu de la nature, de l'histoire et de la révélation, et nous n'en sommes pas moins convaincu que ce jour-là « l'Eternel combattit pour Israël. »

*Note relative à la citation du Sépher hayyashar* (p. 501).

Il n'y a aucune raison de borner la citation au distique du v. 12 *b* comme le veut M. Renan ; au contraire, il est manifeste que ce qui précède le renvoi au « Livre des braves » est tiré en entier de cette source, et que c'est *après* la formule de citation seulement que commence le commentaire en prose et, avec lui, le malentendu. — Il n'y a pareillement aucun motif sérieux de supposer que ce distique n'a pas été mis dès l'abord, par le poète lui-même, dans la bouche de Josué ; autant vaudrait dire que c'est seulement après coup qu'on a mis l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathan dans la bouche de David. — Quant au verbe *damam*, il est certain

qu'il *peut* signifier « rester muet d'étonnement, de stupeur » (Ex. XV, 16; Es. XXIII, 2), de même qu'il peut servir à désigner le mutisme de la douleur (Lam. II, 10). Mais il exprime tout aussi bien le silence *voulu* d'un homme en deuil qui *contient* sa douleur (Ez. XXIV, 17), le silence de la soumission résignée (Lév. X, 3; Lam. III, 28), de la tranquille confiance en Dieu (Ps. XXXVII, 7; LXII, 6, comp. CXXXI, 2), du respect en présence d'un supérieur (Job XXIX, 21). C'est que la signification propre du mot est : *se tenir tranquille*. De là, à côté de cette notion du mutisme et du *silence*, celle non moins fréquente, et diversement nuancée, du *repos :* prendre du repos (Jér. XLVII, 6, parall. *shaqat* et *nirga'*); se donner du relâche (Job XXX, 27; Ps. XXXV, 15; Lam. II, 18, parall. *nathan pougah*); mettre un terme à, se désister de (Ps. IV, 5); se tenir renfermé chez soi (Job XXXI, 34); rester immobile, faire halte, en parallélisme avec *'amad* (1 Sam. XIV, 9 et Jos. X, 12, 13). — Ce n'est donc pas « fausser le sens du mot » que de le traduire par « s'arrêter. » Voyez du reste la manière dont M. Renan lui-même a rendu ce verbe dans les trois passages du livre de Job que nous venons de citer. Dans aucun d'eux il n'y a vu l'immobilité de la stupeur.

---

# VARIÉTÉ

## Joseph en Egypte.

Sous ce titre M. Brugsch, le célèbre égyptologue, a publié dans la *Deutsche Rundschau*, de mai 1890, un article qui est fait pour intéresser tout lecteur de la Bible. Le savant historien de l'ancienne Egypte y résume sous une forme agréable tout ce qui, dans les modernes explorations de ce pays et de ses monuments, est de nature à répandre du jour sur les traditions bibliques relatives aux merveilleuses destinées de ce fils de Jacob. A côté de bien des choses depuis plus ou moins longtemps connues, qui ont déjà passé dans tous les commentaires sur la Genèse et même dans certains écrits populaires sur la Bible et l'histoire sainte, on trouvera dans ces pages quelques renseignements nouveaux ou peu connus que tels de nos lecteurs nous sauront gré de leur avoir signalés.

A propos des *sept années de famine*, on s'est demandé s'il y avait bien là un souvenir historique, si ce n'est pas un chiffre imaginaire, symbolique, peu en rapport avec la nature réelle des choses, en particulier avec la nature de l'Egypte. Or M. Brugsch croit être en mesure de justifier sur ce point la tradition israélite. Un savant américain, M. Wilbour, à qui ses moyens permettent de passer les hivers en Egypte, lui a communiqué au mois de janvier le texte d'une stèle qu'il venait d'acquérir à Louqsor. Dans cette inscription il est question d'un certain Chit-het, homme expert en toute sorte de magie, qui avait conjuré par ses incantations « la grande calamité résultant de ce que l'inondation du Nil ne s'était pas produite dans l'espace de sept années. » La rédaction de ce texte ne

remonte guère, il est vrai, qu'au quatrième siècle avant Jésus-Christ ; en outre, le document en question offre tous les caractères d'une légende sacerdotale à tendance édifiante, destinée à exalter la puissance de la divinité lunaire de Thèbes. D'un autre côté le dit personnage Chit-het est présenté comme ayant été le contemporain d'un roi inconnu, mais portant un titre qui correspond exactement à celui d'un roi des premières dynasties à moitié mythiques, par conséquent bien antérieur à l'époque présumée de Joseph. Il n'en demeure pas moins, pense M. Brugsch, qu'à la base de cette légende se trouve le souvenir précis d'un fait historique, celui d'une crue insuffisante du Nil pendant sept années consécutives. La pierre de Louqsor doit donc être considérée comme une pièce à l'appui de l'historicité des sept années « maigres » dont parle l'histoire de Joseph.

M. Brugsch insiste sur le fait que les narrateurs bibliques (savoir les auteurs des sources J et E, d'où est tirée cette histoire) se montrent fort au courant des choses de l'Egypte. Preuve en soient entre autres certains titres et termes techniques qu'on a méconnus ou mal compris jusqu'à ce jour.

Lorsque Joseph dit à ses frères (XLV, 8) : « Dieu m'a établi comme *âb* pour Pharaon et comme *adôn* sur toute sa maison, etc., » il ne faudrait pas croire que *âb* et *adôn* signifient « père » et « seigneur. » Dans le cas particulier ces mots, hébreux en apparence, ne seraient autre chose que des titres égyptiens, titres bien connus et attestés par nombre de documents. « Par le mot *ab*, dont la signification étymologique équivaut à *sceller*, on désignait dès les premiers temps du nouvel empire, soit dès environ l'an 1700 avant notre ère, une classe particulière de hauts fonctionnaires de la cour pharaonique. A ces dignitaires incombait le soin de sceller, c'est-à-dire de tenir, comme nous dirions, sous clef la cuisine et le cellier ; ils étaient chargés, en d'autres termes, d'exercer un contrôle sévère sur le manger et le boire de Sa Majesté afin de la préserver de toute souillure et de tout empoisonnement. » Cet emploi de confiance, ainsi que l'a démontré M. Ad. Erman dans son bel ouvrage sur l'Egypte, était donné de préférence à des étran-

gers, prisonniers de guerre et même esclaves, d'origine asiatique et libyenne. — Quant au mot *adôn*, il désigne en égyptien un *lieutenant*. C'est ainsi qu'un général, un monarque avait son « adôn », son vice-général, son vice-nomarque. Pareillement le roi avait son lieutenant, qui portait le titre de « Adôn de tout le pays. » (Il est permis de se demander si M. Brugsch ne prête pas ici au narrateur israélite une science égyptologique dont ce dernier n'avait ni la prétention ni même conscience. La coïncidence des mots, il en faut convenir, est fort curieuse, mais ce qui nous inspire quelques doutes, c'est que dans le passage cité l'Eloïste fait terminer à Joseph sa phrase comme suit :... « et comme *moshel* (gouverneur) sur tout le pays d'Egypte. » Très certainement le mot *moshel* est de l'hébreu pur et simple. N'en aurait-il pas été de même, dans la pensée de l'écrivain israélite, des mots *âb* et *adôn* qui lui sont coordonnés? Ce qui est hors de doute, c'est qu'il était impossible que des lecteurs israélites prissent le mot *âb* dans un autre sens qu'aux vers. 3, 9, 13, 18, etc. du même chapitre, et qu'ils entendissent *adôn* autrement que dans XLII, 10; XLIV, 18 et ailleurs.)

Le fameux *abrék* (chap. XLI, 43) qu'on criait devant Joseph monté sur le carrosse royal, est rendu dans nos versions françaises tant anciennes que modernes par : *A genoux !* ou telle autre expression synonyme. Et il est probable que pour le lecteur hébreu cette forme de mot éveillait, en effet, ce sens-là. Quant à la signification exacte du mot égyptien ainsi hébraïsé, on en était jusqu'ici réduit aux conjectures, et elles n'ont pas manqué. Récemment, M. Le Page Renouf, directeur des collections orientales du Britich Museum, a découvert dans un papyrus quelle était la teneur originale et complète de cette formule de salutation, savoir : *ab-ré-k souza haak !* Ce qui reviendrait à dire : « Que ta parole soit la bienvenue et que ton corps soit en bonne santé ! » En criant *abrék !* devant Joseph on déclarait donc être à ses ordres, prêt à le servir.

On sait combien a varié l'interprétation du nom nouveau donné à Joseph par Pharaon (XLI, 45). Les uns se sont attachés à la forme hébraïque traditionnelle *Çaphnath-Paçnéach*,

les autres ont suivi la transcription grecque *Psonthomphanech*. C'était tantôt le « révélateur des choses cachées, » tantôt « le sauveur du monde, » tantôt « le soutien de la vie. » En dernier lieu, deux égyptologues, MM. Krall, de Vienne, et Steindorff, de Berlin, sont arrivés indépendamment l'un de l'autre à identifier le nom en question avec l'égyptien *Sapnouté-ef-onch* : « le dieu (c'est-à-dire le roi) a dit : Qu'il vive ! »

Quant au nom du prêtre d'On, dont Joseph épousa la fille, *Potiphera*, abrégé en Potiphar, et que les LXX ont rendu par *Pétéphrès*, on sait qu'il signifie le « don de Ra, » dieu du soleil. (Il équivaut donc au grec Héliodore.) Mais ce qui est nouveau, à notre connaissance du moins, c'est que les noms propres de cette formation, c'est-à-dire les noms formés d'un nom de dieu précédé du mot *pou-ti*, *pé-té*, n'apparaissent qu'à partir du *neuvième* siècle, tandis qu'ils sont absolument inconnus auparavant. Il en est de même des noms analogues à *Sapnouté-ef-onch*. On comprend l'importance de cette observation au point de vue de la critique des sources du Pentateuque. Elle confirmerait la thèse que celui des deux Eloïstes d'où sont tirés ces textes, l'auteur de la source E, n'est pas antérieur au neuvième siècle.

Notons enfin que *cent et dix ans* (l'âge attribué à Joseph chap. L, 26), sont au point de vue égyptien le nec plus ultra d'une « belle vie. » Atteindre cet âge-là est une grâce qu'on souhaite à ceux qu'on aime, et qui est réservée aux hommes justes et pieux. Pourquoi ce chiffre, qui n'est rien moins que cyclique, plutôt qu'un autre ? C'est ce qu'on ne saurait dire.

H. V.

---

# CORRESPONDANCE

Monsieur le Rédacteur,

Le dernier numéro de la *Revue de théologie et de philosophie* renferme, sur ma brochure intitulée : *Les droits et les torts de la papauté*, un article qui appelle, me semble-t-il, quelques rectifications.

Si la *Revue* était, comme le journal catholique l'*Univers*, par exemple, inféodée à un dogme, je ne vous demanderais pas l'hospitalité de vos colonnes [1].

Heureusement la *Revue* n'a aucun parti pris; elle n'existe qu'à titre de tribune où, tour à tour, le pour et le contre sont librement discutés. Je compte donc que vous accueillerez favorablement mes courtes remarques, vu surtout qu'elles portent presque entièrement sur des questions de principes.

Dans votre premier paragraphe, vous parlez des « deux Eglises romaine et protestante ; » vous m'accorderez d'entrée que l'expression est inexacte, puisqu'il y a *une* seule Eglise romaine et *plusieurs* Eglises protestantes.

Ensuite, vous dénaturez un peu ma pensée en affirmant qu'à mes yeux la parabole du *surintendant vicaire* « n'est pas une similitude mais une énigme à résoudre. » Elle me paraît être simultanément l'une et l'autre. Page 3 de la brochure, je parle expressément des « versets de cette similitude. » Je n'ai pas non plus nié qu'elle ne fût « destinée à mettre en relief une vérité de l'ordre moral. » Loin de là, page 11, j'ai déclaré souscrire à l'interprétation morale traditionnelle.

[1] L'*Univers* du 2 de ce mois a inséré intégralement une lettre que je lui adressais au sujet de la même brochure, mais cette lettre ne relevait que des erreurs matérielles.

Page 405 de la *Revue*, votre article conteste « comme un détail plus ou moins sujet à caution, » l'identification des deux serviteurs. Tournez le feuillet... et vous verrez, page 403, que vous parlez vous-même, au singulier, « du serviteur que son maître a établi. » Au reste, l'*exégèse grammaticale* tranche cette question, car le texte évangélique porte « *ce* mauvais serviteur, » après avoir mentionné « un serviteur fidèle et prudent. » Enfin, vous blâmez « une substitution arbitraire de la surintendance au surintendant à propos de la dichotomie du verset 51. » Cette substitution est cependant autorisée par l'analogie du langage biblique. Ainsi que je le faisais remarquer, dans le livre de Daniel, les quatre grands animaux sont quatre grands rois ou quatre grands royaumes [1]; ce qui est dit des rois se rapporte aux royaumes. Il y a bien *substitution*.

Mais j'ai hâte d'en venir à la définition que vous donnez de l'exégèse, définition qui me paraît rester incomplète en excluant toutes les applications d'une parabole, à l'exception de « l'application morale personnelle. » Une parabole, dites-vous, « aboutit toujours, explicitement ou implicitement, à un *vous de même*. »

Prenons, si vous le voulez, les deux paraboles jumelles du *grain de moutarde* et du *levain;* je me demande comment vous en dégagerez un *vous de même*.

La formule que vous proposez vient se briser, semble-t-il, contre ces deux similitudes, où l'application morale personnelle que vous dites être « le *seul sens possible* » paraît *impossible* . Ce sont là, n'est-ce pas? de simples prophéties; elles annoncent les développements historiques d'une Eglise qui n'était qu'à l'état de germe au moment où elles furent prononcées.

Si vous m'accordez ce point, je vous demanderai pourquoi telle autre parabole ne serait pas également prophétique.

Celle de l'*esclave vicaire* (*servus vicarius*, Horace, *Sat.* II, 7, 79) appartient par son contexte à un groupe de « similitudes presque toutes prophétiques. » C'est l'épithète employée par M. E. Stapfer, lequel admet aussi que certaines paraboles peuvent renfermer un « sens caché » et qu'on ne saurait soumettre leur explication à des règles bien rigoureuses [2]. » Sans prétendre imposer mon explication, je crois pouvoir la faire rentrer dans ce qu'on a appelé l'*exégèse théologique*. N'est-ce pas à cette branche de l'exégèse qu'il

[1] Daniel VII, 17, 23.

[2] *Encyclopédie des Sciences religieuses* au mot *Similitudes*.

faut rattacher toute application des prophéties à l'histoire, à supposer que la Bible renferme des prophéties ?

En analysant ma brochure à un point de vue exclusif, vous avez pris en quelque sorte la lunette par le gros bout. Vous n'avez pas relevé la thèse principale, que la parabole devait introduire, appuyer, ou seulement *illustrer*, au gré des lecteurs (page 2). Suivant cette thèse, *les Eglises protestantes se seraient trompées en voyant dans le pape l'Antichrist. Il est plutôt un serviteur de Jésus-Christ, et il porte le poids des erreurs et des fautes de la dynastie ecclésiastique dont il est le représentant.* Bien que plus ou moins égaré, il est donc pour nous un frère, et, à ce titre, il a *des droits* à notre respect et à notre affection. De cette thèse découlent *nos devoirs* envers nos frères catholiques romains en général. Peut-être admettrez-vous que le point de vue est soutenable, même en dehors de toute exégèse.

Dans mon avant-propos, j'avais instamment demandé qu'on m'aidât à déterminer la place exacte de la papauté dans le royaume de Dieu. Permettez-moi de vous rappeler ce point capital, ce vœu qui ne laisse pas d'être légitime, et veuillez agréer, Monsieur le Rédacteur, l'expression de mes sentiments très distingués.

HAUTE-COMBE, LAUSANNE, 15 septembre 1890.

E. PETAVEL-OLLIFF.

---

## RÉPONSE

Il ne saurait être question d'examiner à fond toutes les « rectifications » que l'honorable M. Petavel-Olliff nous adresse au moment où cette livraison est prête à sortir de presse. Nous essayerons d'y répondre aussi succinctement que la matière le permet.

Pour ne pas nous exposer de nouveau au reproche de « prendre la lunette par le gros bout, » nous commencerons par la *thèse principale* que M. Petavel regarde comme « soutenable même en dehors de toute exégèse. » Nous sommes pleinement d'accord avec lui sur la partie négative de cette thèse. Oui, nous reconnaissons avec lui que les Eglises protestantes ont eu tort d'identifier le pape avec l'Antichrist, tout en nous permettant de rappeler que cette identification remonte bien au delà de nos Réformateurs et que, au dire de M. Petavel lui-même (page 34, note 1 de son opuscule) « sans

être l'Antichrist, les papes ont pu être, à certains égards, les précurseurs de ce personnage. » Mais l'accord, nous avons le regret de le constater, n'est plus aussi parfait dès qu'il s'agit de la partie positive : « Le pape est un serviteur de Jésus-Christ... » « Bien que plus ou moins égaré, il est donc pour nous un frère. » — *Le* pape ! Quel pape, je vous prie ? Le pape *in abstracto ?* Tout pape quelconque ? Alexandre VI aussi bien qu'Adrien VI ? Même ceux qui ont été, à certains égards, les précurseurs de l'Antichrist ? — Si quelqu'un n'a pas *l'esprit* de Christ, il ne lui appartient pas. Il ne saurait donc être *son serviteur* (combien moins son vicaire !). Sera-t-il pour moi *un frère ?* En Adam, assurément. Mais en Christ ?... Nous avouons être trop bon protestant pour pouvoir faire ainsi abstraction de l'*individualité* des divers représentants de cette « dynastie ecclésiastique. » C'est dire que les devoirs des protestants envers leurs frères catholiques-romains en général reposeraient, à nos yeux, sur un fondement d'une solidité assez suspecte s'ils devaient « découler de cette thèse. »

Quant à aider M. Petavel, comme il le demande instamment, à « déterminer la place exacte de la papauté dans le royaume de Dieu, » sur ce point, qui est pour lui « capital, » nous devons renoncer dès l'abord à l'espoir de le satisfaire. Il est bien à craindre qu'ici le désaccord ne devienne décidément flagrant. Ce qu'aurait pu, ce que pourrait être pour le royaume de Dieu une papauté idéale, organe vraiment fidèle de cet Esprit qui est le seul « vicaire » autorisé de notre Prince et Sauveur, qui pourrait le dire ? En peut-on seulement concevoir l'idée ? Pour ce qui est de la papauté historique, telle qu'elle s'est développée à travers les siècles jusqu'à nos jours, de la papauté romaine avec ses prétentions, sans même parler de ses désordres, nous ne saurions y voir, quant à nous, qu'une caricature, pour ne pas dire une parodie de la royauté spirituelle de Christ. Notre respectable contradicteur, lui, envisage l'établissement du pouvoir temporel des papes « comme un type et comme un prélude de l'établissement final du royaume de Jésus-Christ sur la terre, établissement qui doit coïncider avec l'époque de son retour » (page 19.) Il y a là une philosophie de l'histoire à laquelle nous ne sommes pas de force à nous élever.

Il est temps de passer aux autres points touchés par M. Petavel.

Nous ne nous arrêterons pas au reproche qu'il nous fait d'avoir parlé des » *deux* Eglises romaine et protestante. » Sur ce point

nous passons condamnation. L'expression est inexacte, puisqu'il y a *plusieurs* Eglises protestantes. Ce qui n'empêche pas que, vis-à-vis de l'Eglise de Rome, la pluralité des Eglises évangéliques constitue une unité qui, pour n'être pas extérieure et compacte, n'en est pas moins réelle.

Venons-en aux remarques qui concernent la *parabole* destinée, dans la pensée de M. Petavel, à « introduire, appuyer ou seulement illustrer, au gré des lecteurs, » la thèse principale. Dans les quelques pages que nous avons récemment consacrées à ses *Droits et torts de la Papauté*, la discussion de ce texte biblique (Mat: XXIV, 45-51) occupe une place qui lui paraît disproportionnée. Mais on voudra bien considérer à notre décharge, d'abord, que dans le travail de M. Petavel lui-même l'interprétation de cette parabole occupe de beaucoup la plus large place (si l'on met à part l'Appendice), et ensuite, que des questions générales de principe et de méthode étaient en jeu. Nous voyions dans l'herméneutique pratiquée par M. Petavel un retour fâcheux à des procédés d'exégèse qui ouvrent le champ aux fantaisies les plus ingénieuses sans doute, mais aussi les plus subjectives, et dans l'usage auquel il faisait servir l'interprétation ainsi obtenue, un emploi abusif de la Parole de Dieu renfermée dans l'Ecriture Sainte. Les remarques et rectifications qu'on vient de lire ne sont pas de nature à nous faire revenir de cette impression et rétracter ce jugement.

Si nous avons « un peu dénaturé la pensée » de l'auteur en affirmant qu'à ses yeux la parabole du « surintendant-vicaire » n'est *pas* une similitude, *mais* une énigme à résoudre, nous lui en faisons nos excuses ; mais il était facile de s'y méprendre. Il déclare nettement aujourd'hui qu'elle lui paraît être *simultanément l'une et l'autre*. Ainsi cette parabole (autrement dit, cette similitude) est à la fois une similitude et une énigme. Le même texte sert d'une part de *comparaison*, ne pouvant avoir pour but que de *mettre en pleine lumière* la vérité ou le devoir que Jésus, d'après le contexte, avait grandement à cœur de faire bien comprendre à ses disciples à ce moment-là, savoir : la nécessité pour eux de se tenir toujours prêts vu l'incertitude du jour et de l'heure de son retour pour le jugement, et, à cet effet, le devoir: 1° de veiller comme le père de famille (Mat. XXIV, 43) ; 2° *de s'acquitter exactement et sans relâche, comme le serviteur fidèle et bien avisé, de la tâche qui leur sera confiée à chacun d'eux* (v. 45-51) ; 3° de faire leurs préparatifs, de prendre leurs mesures à temps, comme les vierges

sages, afin qu'en cas d'assoupissement causé par une attente prolongée, ils ne soient pas pris au dépourvu (XXV, 1-12). — D'autre part, et en même temps, ce texte serait un discours « énigmatique » ayant *lui-même* besoin d'être déchiffré; un « mystère, » impénétrable à ces pauvres disciples qu'il s'agissait précisément d'instruire et qui en avaient si grand besoin ; une *allégorie* en un mot, dont l'artifice aurait consisté à *cacher*, à dissimuler sous *les mêmes* images un *autre* sens tout différent et absolument étranger au contexte. Une même image peut donc être à la fois si claire et si obscure, si parfaitement transparente et si opaque ?... Bref, nous voilà ramenés à la vieille théorie du *double sens*, à cette théorie si énergiquement et à si juste titre rejetée par les meilleurs exégètes anciens et modernes. Il suffit, pensons-nous, de constater le fait A chacun d'en tirer les conclusions que lui dictera sa conscience exégétique.

Nous dirons la même chose au sujet d'une autre théorie herméneutique que M. Petavel invoque un peu plus loin pour justifier la « substitution arbitraire » qu'il a cru devoir faire au v. 51, de la *surintendance* au sur*intendant*. Le maître, lisons-nous dans ce verset, διχοτομήσει αὐτόν, ce qui, quoi qu'on en ait dit, ne signifie pas autre chose que : « il *le* coupera ou le sciera en deux, » supplice équivalant à l'écartèlement. « Et ainsi, continue le texte, il lui assignera son lot avec les hypocrites » (ses pareils), savoir dans la géhenne ; « *là* seront les pleurs et le grincement des dents. » — Au nom de l'*analogie du langage biblique*, M. Petavel prétend que ce qui sera coupé en deux (il traduit par « démembré »), ce n'est pas le « serviteur-chef, » le « surintendant-vicaire, » comme il l'appelle ailleurs, mais sa surintendance ; ce qui reviendrait à dire que la moitié de ses subordonnés lui seront enlevés. Et cela parce que dans Dan. VII, 17 et 23 par exemple, à propos de l'explication de la vision symbolique des quatre animaux, les rois alternent avec leurs monarchies. — Pour une raison analogue l'adverbe ἐκεῖ, dans la dernière partie du même verset, ne signifierait pas *là*, mais *alors*. L'adverbe hébreu correspondant, *shâm*, n'a-t-il pas ce sens-là dans certains passages de l'Ancien Testament (p. 28)? Pareillement, quelques versets plus haut, v. 47, quand il est dit que le maître établira le serviteur fidèle sur *tous* ses biens, rien n'empêche d'admettre qu'il ne s'agit en fait que *d'une partie* de ses biens. En effet, « dans l'Ecriture le mot *tous* a souvent un sens bien relatif » (suit une dizaine de passages des deux Testaments, où tous « ne désigne

qu'une pluralité ou même seulement un nombre restreint, » p. 21, note 1.) — A ce taux-là, que devient l'exégèse biblique ? Tout ne finira-t-il pas par pouvoir signifier tout? N'est-ce pas au nom de ce « principe » qu'on a prétendu que, dans la parabole du levain, le levain devait désigner un agent d'impureté ou de corruption ? Assurément, *abusus non tollit usum.* En soi, le principe de l'analogie est on ne peut plus légitime. Tout dépend de la « manière de s'en servir. » Ainsi, sans aller bien loin, c'est en vertu même de ce principe que nous revendiquerons pour ἐκεῖ son sens habituel de *là*. Pourquoi ? parce que dans les textes parallèles de *notre* évangile il a et ne peut avoir que ce sens-là (Mat. VIII, 12 ; XIII, 42, 50 ; XXII, 13) et que nous partons de l'idée qu'un auteur doit être le plus sûr interprète de son propre langage. Mais l'abus commence lorsque, sans que rien dans le texte l'indique ou le demande, on détourne un mot de son sens propre et naturel, pour le prendre dans une acception qu'il *veut* avoir, sous prétexte que dans tel autre livre de la Bible, ordinairement dans un contexte tout différent, on rencontre une métonymie semblable. Cette application abusive du principe ne serait-elle pas en rapport avec la théorie du double sens ? Ce qui étonne, c'est de la voir encore pratiquée même par des théologiens ayant rompu avec l'ancien dogme de l'inspiration littérale, qui seul l'explique s'il ne peut la justifier.

Une autre remarque de M. Petavel porte sur une contradiction que nous aurions à nous reprocher. Entre autres détails d'exégèse plus ou moins contestables (il eût mieux valu peut-être ne pas les traiter de *détails*), nous avions cru devoir signaler « l'identification des deux serviteurs, » par où nous entendions l'affirmation, malheureuse à notre sens, que dans les deux parties de la parabole il s'agissait d'un seul et même serviteur, bon d'abord, devenu mauvais ensuite. « Tournez, dit M. Petavel en nous rétorquant agréablement certain tour de phrase de notre article, tournez le feuillet.... et vous verrez p. 403, que vous parlez vous-même, au singulier, du serviteur que son maître a établi. » — Il ne sera pas difficile, croyons-nous, de montrer qu'il n'y a de contradiction qu'en apparence, et que cette apparence de contradiction tient à la nature même et à l'esprit de la parabole dont il est ici question.

Pour la bien entendre, cette parabole, nous ne pensons pas qu'il suffise, comme le fait M. Petavel, de mettre le doigt sur le mot ἐκεῖνος du verset 48 et de dire : L'*exégèse grammaticale* tranche la

question (celle de savoir s'il s'agit dans toute la parabole d'un seul et même personnage) ; car le texte évangélique porte « *ce* mauvais serviteur, » après avoir mentionné « un serviteur fidèle et prudent. » Nous pourrions, à notre tour, mettre au même verset le doigt sur le mot κακός et dire : Puisqu'il a été parlé jusque-là d'un serviteur fidèle et prudent, ne faudrait-il pas, pour marquer l'identité personnelle entre lui et le serviteur mauvais dont il va être parlé dans le reste de la parabole, que le texte portât : « Mais si ce *bon* serviteur-là se met *ensuite* à dire en son cœur : Mon maître tarde, » etc. ? Pourquoi n'y a-t-il pas ἀγαθός ? Comment, dans l'hypothèse de l'identité, expliquer ce κακός à côté de ἐκεῖνος ? — Mais la question ne se laisse pas trancher ainsi d'un mot. Certes, l'exégèse *grammaticale*, à laquelle en appelle M. Petavel, est une excellente chose, une chose essentielle. A une condition pourtant : c'est qu'elle ne se sépare jamais de l'exégèse *logique ;* à la condition, en d'autres termes, que l'interprète ne se cramponne pas à un ou deux mots isolés, mais qu'il tienne compte, et grand compte, de leur entourage, de la chaîne dont ils ne sont que des anneaux ; qu'il ne perde pas de vue l'ensemble, qu'il se souvienne en outre que, par suite de la tournure *rhétorique* qu'un auteur donne à sa pensée, il se peut que les éléments du discours ne se présentent pas toujours dans l'ordre et sous la forme précise qu'exigerait une logique purement formelle. Il faut donc que le tout et la partie s'éclairent et se commentent réciproquement, que l'analyse et la synthèse se donnent la main. Ce n'est souvent que de l'idée qui ressort de l'ensemble du morceau ainsi que de son contexte, que la signification et la fonction de tel de ses éléments, le rapport entre ses différentes parties, reçoivent toute leur lumière. Tout cela M. Petavel le sait aussi bien que nous. S'en est-il souvenu en faisant l'exégèse de notre parabole, et spécialement en déterminant le sens et la portée du fameux ἐκεῖνος ? C'est ce dont il est permis de douter.

Il ne faut pas que la forme, la structure littéraire de la parabole que nous discutons : entrée en matière interrogative, apparente anacoluthe du v. 46, etc. nous fasse prendre le change sur le fond, sur le sens et le but de l'instruction que le Sauveur voulait donner aux siens. Désirant, par un nouveau « rapprochement, » une nouvelle comparaison, leur inculquer combien, vu l'incertitude du moment de sa parousie, il était nécessaire qu'ils se tinssent toujours prêts, afin d'être trouvés fidèles, que fait Jésus ? Il suppose le cas d'un maître qui a assigné à un de ses serviteurs un poste de confiance

l'établissant sur le personnel de sa maison avec charge de donner à chacun, au moment voulu, la nourriture qui lui revient. — Dans cette situation, que fera le serviteur? Deux possibilités se présentent. En stricte logique, les deux cas possibles avec leurs conséquences devraient se coordonner sous forme disjonctive : *ou bien* le serviteur est *fidèle et bien avisé* ; dans ce cas, de sa part, accomplissement ponctuel et constant de la tâche prescrite, et du côté du maître à son retour, généreuse récompense de la fidélité éprouvée ; — *ou bien* le serviteur est *mauvais* (hypocrite, comp. v. 51); dans ce cas, infidélité, relâchement, dissipation, le malheureux spéculant imprudemment sur le retard que subit le retour de son maître ; mais aussi, au retour inopiné de celui-ci, peine d'autant plus exemplaire que la position était plus honorable et l'abus de confiance plus criant. — Au lieu de cela, le premier cas est introduit vivement sous forme *interrogative:* « Quel est donc le serviteur fidèle en même temps que bien avisé ? » avec la réponse sous forme de *macarisme* : « Heureux ce serviteur-là, que le maître trouvera occupé à faire son devoir. » L'autre cas est opposé au premier sous forme *hypothétique* (ἐὰν δὲ) : « Supposé au contraire le cas que *le dit* serviteur (ἐκεῖνος), — non pas le serviteur qui se montre fidèle et bien avisé en faisant son devoir, mais le serviteur placé par son maître dans la situation indiquée, revêtu de la charge de confiance que l'on sait ; — supposé que ce serviteur, aussi infidèle que malavisé, et hypocrite par-dessus le marché, en un mot mauvais, se mette à dire en son cœur... » et la suite.

Ici encore, nous laissons au lecteur guidé par son sens exégétique le soin de prononcer. S'agit-il, comme nous le croyons, d'une alternative, de deux cas qui font pendant ou plutôt contraste, de deux lignes de conduite et partant de deux destinées opposées ? Ou bien, comme le pense M. Petavel, Jésus voulait-il parler de deux phases successives d'une seule et même carrière ? — Ceux qui se prononceront dans le premier sens reconnaîtront du même coup que, sans nous contredire, nous pouvions parler *au singulier* du serviteur que son maître a établi sur ses domestiques, tout en contestant que dans les deux parties de la parabole il s'agisse *d'un seul et même* individu.

Reste la définition de l'exégèse des paraboles. La définition que nous en avions donnée resterait, au dire de M. Petavel, incomplète parce qu'elle exclut toutes les « applications » d'une parabole à

l'exception de « l'application morale personnelle. » Elle reviendrait à dire que cette application-là est « le seul sens possible » d'une parabole. D'où il résulterait qu'elle vient « se briser contre » certaines paraboles qui sont « de simples prophéties, » et où l'application morale personnelle « paraît impossible. »

C'est à notre tour de faire remarquer que notre pensée a été « un peu (et même un peu beaucoup) dénaturée. » Il faut que nous nous soyons maladroitement exprimé pour avoir pu donner lieu de croire que, selon nous, l'application morale personnelle, le *vous de même,* est le « seul sens possible » d'une parabole. Ce que nous voulions dire et croyons avoir dit, le voici : la *parabole* étant, comme l'exprime son nom, un « rapprochement » ou, comme l'indique le terme latin synonyme de *similitude,* une « comparaison » plus ou moins développée ; comparaison destinée à mettre en relief, à illustrer ou à confirmer, par le moyen d'une image ou d'une analogie empruntée à la vie ordinaire ou à la nature, une vérité de l'ordre spirituel, une loi du royaume de Dieu, une obligation religieuse ou morale, — la parabole étant cela et ayant ce but, l'office de l'*exégète* consiste à dégager clairement et nettement de son enveloppe imagée la vérité, le devoir, la loi en question ; et cela sans se laisser distraire par tel ou tel détail isolé, mais en ramenant, en faisant converger tous les traits particuliers de la similitude à l'idée centrale et dominante qu'elle a pour but de mettre en lumière. L'exégète a-t-il fait cela, disions-nous, a-t-il ainsi déterminé *le* sens, *le seul possible,* d'une parabole, son office en tant qu'exégète est rempli. Il n'a pas à se mettre en quête d'un prétendu *second sens*, sens « profond, » « caché, » allégorique etc., car une parabole n'a qu'*un* sens. S'il le fait néanmoins, c'est qu'il n'est plus exégète. Le travail auquel il s'adonne n'est plus de l'*exégèse,* il n'*ex*plique plus son texte, il n'en fait plus *sortir* ce qui y est *im*pliqué. C'est de l'*eïségèse* qu'il pratique, il se livre à l'importation, pardonnez à ma franchise : il fait une sorte de contrebande.

Mais les applications ? — Entendons-nous bien sur le sens de ce mot afin de prévenir toute confusion. Si vous appelez *application* ce qui est en réalité un second sens, une *interprétation* allégorique ou soi-disant prophétique de la parabole, alors on peut parler d'applications *au pluriel.* Il y en a en effet autant de *possibles* qu'il y aura d'individus se livrant à ce genre d'interprétation. Mais ces applications-là, ces interprétations *subjectives,* obtenues à l'aide de « l'analogie du langage biblique, » tombent, à nos yeux du moins, sous le

coup de ce que nous disions tout à l'heure du « second sens. » — D'application au sens *propre* du mot, d'application non seulement *possible*, mais nécessaire; non pas *subjective*, c'est-à-dire arbitraire, mais objective, c'est-à-dire inhérente à l'objet; appartenant non pas au domaine intellectuel, mais au domaine moral; étant du ressort non de l'imagination servie par une érudition philologique et historique plus ou moins brillante, mais du ressort de la conscience religieuse, — d'*application* dans ce sens-là, il n'y en a, il ne peut y en avoir que d'*une* sorte. C'est celle qui était et qui est *voulue* par l'auteur de la parabole; celle à laquelle *aboutit* la parabole expliquée dans son sens simple et naturel et conformément à l'intention non pas « cachée, » mais manifeste, de son auteur. C'est cette « application morale personnelle » dont nous disions que, *découlant* du « seul sens possible » d'une parabole, « elle s'impose d'elle-même à l'entendement et à la conscience du lecteur ayant des yeux pour voir et des oreilles pour ouïr. » C'est la distinction essentielle entre ces deux genres d'application, le propre et l'impropre, que nous avions essayé de marquer en nous servant de cette expression *prégnante :* que la parabole, destinée à mettre en lumière une certaine leçon religieuse et morale, « aboutit toujours explicitement ou implicitement, à un *vous de même*[1], » et non pas, comme ce serait le cas d'une allégorie, à un : « ce qu'il faut entendre en ce sens que, » « ce qui peut signifier que, » en un mot à un *c'est-à-dire.*

Mais les paraboles qui sont « de simples prophéties, » comme les similitudes jumelles du grain de moutarde et du levain ? Que devient, avec ces paraboles-là, l'application morale personnelle ? Et du moment qu'il y a de semblables paraboles, purement prophétiques, pourquoi telle autre parabole ne serait-elle pas également prophétique ? — Nous pourrions poser ici une question préalable, celle de savoir s'il y a dans la Bible une prophétie, une seule, sans application morale explicite ou implicite, et d'une manière plus générale, quel est en dernière analyse le but de toute prophétie ? A moins de confondre prophétie et prédiction, de placer le centre de gravité de la prophétie dans l'annonce des choses futures, de la considérer comme une histoire anticipée, nous ne voyons pas la possibilité de la séparer de « l'application morale. » Mais ve-

[1] Implicitement, exemple : notre parabole. Explicitement, exemple : celle qui précède et celle qui suit ; voy. Mat. XXIV, 44 : « Eh bien ! vous aussi, soyez prêts. » XXV, 13 : « Donc, veillez, etc. »

nons-en aux deux paraboles qu'on nous objecte et contre lesquelles, dit M. Petavel, notre définition irait se briser.

A cet égard, hélas ! comme à d'autres, nous avons le regret d'être d'une opinion biendifférente de la sienne. Ces paraboles, jumelles en effet, ne sont pas « de simples prophéties. » Elles avaient pour but d'imprimer au cœur des auditeurs de Jésus cette grande leçon relative au royaume de Dieu, que, malgré ses infimes commencements et la chétive apparence sous laquelle il a fait son entrée dans le monde, il n'en porte pas moins en lui une puissance étonnante, irrésistible, déployant peu à peu mais sûrement ses effets : puissance d'expansion qui le rend capable de s'étendre non seulement sur tout le peuple juif, mais à toutes les nations; puissance de pénétration et de transformation en vertu de laquelle il est non moins propre à exercer une action régénératrice sur tout le peuple et même sur la masse entière de l'humanité. Et cet enseignement n'aurait pas de but pratique ? Il n'en découlerait pas une application morale, aux premiers auditeurs de Jésus d'abord, et après eux à ses disciples de tous les temps ? Cette vérité ne serait pas faite pour leur inspirer, à *eux aussi*, en dépit des apparences les plus défavorables, les plus contraires, cette foi victorieuse du monde qui remplissait le cœur de leur Maître? pour leur communiquer sa ferme et joyeuse confiance en cette vertu immanente, cette force inépuisable, invincible du royaume de Dieu ? Et leur conscience ne leur dirait pas qu'ils ont, eux *personnellement*, en tant que « fils du royaume, » à devenir de plus en plus dans le « monde » où ils vivent, dans la masse à laquelle ils se trouvent mêlés, les agents de cette force d'expansion et de transformation, après en avoir éprouvé en eux-mêmes les salutaires effets ? Comment, je vous le demande, pourrions-nous prêcher et catéchiser sur ces admirables paraboles s'il était vrai qu'une application morale aux auditeurs « paraît *impossible ?* » si une telle application ne leur était pas au contraire essentielle comme à toute parabole ?

Après cela, qu'une promesse soit liée à la vérité illustrée par ces similitudes, qu'une *prophétie* y soit impliquée on plutôt en ressorte, nous serons le dernier à le contester. Mais *quelle* sorte de prophétie ? » *Là* est toute la question. En premier lieu, il s'agit d'une prophétie relative au *royaume de Dieu* et non à « l'Eglise, » ce qui est assez différent ; combien moins à telle ou telle église, à telle ou telle institution ecclésiastique (la papauté par exemple) ! Ensuite, c'est une prophétie qui s'en tient aux grandes lignes, aux principes fonda-

mentaux, aux destinées générales de ce royaume; une prophétie nous laissant entrevoir par exemple (comme c'est le cas dans nos paraboles jumelles), la réalisation *finale* du règne de Dieu dans le monde, par opposition à ses petits et faibles commencements; mais non pas une prédiction détaillée des « développements historiques » de l'Eglise, comme qui dirait un « canevas » de l'histoire ecclésiastique, de saint Pierre à nos jours en passant par la conversion de Constantin et le schisme de Luther. Enfin, et ce n'est pas ce qu'il y a de moins instructif, une prophétie qui ressort nécessairement du texte, qui fait partie de son sens simple et naturel, sans aucun recours à un second sens, à telle ou telle transcription allégorique; prophétie par conséquent saisissable et intelligible déjà pour les auditeurs contemporains de Jésus, comme elle l'est encore aujourd'hui pour les enfants de nos écoles du dimanche; et non une « énigme » dont personne, pendant des siècles, ne devait pénètrer le « mystère, » ni même discerner ou simplement soupçonner l'intention « prophétique. »

Ainsi, dans l'acception et dans les limites que nous venons de déterminer sommairement d'après le double type fourni par M. Petavel en personne, oui certainement il y a des *paraboles prophétiques*. Le nier, ce serait nier la clarté du jour. Seulement, nous ne voyons pas en quoi ce fait constitue un écueil contre lequel notre définition (bien comprise) de l'exégèse des paraboles viendrait se briser. Et nous ne voyons pas davantage ce que ces paraboles-là, qui *sont* prophétiques *en soi*, ont de commun avec les paraboles *dites* prophétiques que l'on *obtient* au moyen des procédés d'allégorisation que M. Petavel nous a montrés à l'œuvre dans son étude à bien des égards si intéressante sur la similitude de l'*esclave vicaire*.

Au reste, notre correspondant finit par concéder indirectement que son « explication » n'est pas de l'exégèse au sens propre et ordinaire du mot. « Je crois, dit-il, pouvoir la faire rentrer dans ce qu'on a appelé l'*exégèse théologique*. » Nous nous souvenons en effet d'avoir entendu parler d'une exégèse de ce nom, sans jamais parvenir à nous représenter bien nettement la chose à laquelle ce nom est censé répondre. Et il est permis de croire que tous ceux qui emploient ce terme équivoque ne l'entendent pas non plus exactement de la même façon. L'exégèse *théologique ?*... Y aurait-il donc une exégèse théologique spéciale, en quelque sorte ésotéri-

que, à côté de l'exégèse que le commun des mortels a coutume de pratiquer en suivant les règles de toute bonne herméneutique ? Supposez un interprète qui s'est donné loyalement la peine de comprendre un texte biblique. Il a fait un usage consciencieux de tous les moyens à sa disposition pour en acquérir la pleine et saine intelligence et se mettre en état de le rendre non moins intelligible à ceux qu'il désire instruire. Cet interprètre ne sera-t-il pas en droit de se demander : « Que me manque-t-il donc encore ? Que me reste-t-il à faire pour qu'on veuille bien reconnaître à mon exégèse la qualification de *théologique ?* » Comme lui nous sommes à nous poser cette question : Que veut-on de plus ?

Serait-ce, comme on pourrait l'exiger d'un théologien catholique, qu'il conforme son exégèse à la tradition *dogmatique* de l'Eglise ? ou bien, comme les commentateurs protestants ne l'ont fait que trop souvent et trop longtemps, qu'il en accommode les résultats aux interprétations consacrées par les livres symboliques et les docteurs réputés orthodoxes ? Nous croyons connaître suffisamment M. Petavel-Olliff pour savoir qu'il ne protesterait pas moins énergiquement que nous contre cette prétention de mettre l'exégèse sous tutelle. — Ou bien, par opposition à une interprétation exclusivement *philologique* du texte sacré, faut-il entendre ce terme d'exégèse « théologique » dans le sens d'une exégèse qui entrerait dans l'*esprit* du texte biblique, d'une exégèse où l'intérêt *littéraire et historique* ne serait pas en état de divorce d'avec l'idée, disons plutôt d'avec la conscience *religieuse ?* C'est bien là, si nous ne faisons erreur, le sens dans lequel certains auteurs ont tout d'abord employé le terme en question. Mais qui ne voit que ce qu'on avait en vue en forgeant ce terme technique est déjà compris dans les conditions à remplir par *tout* exégète qui respecte son texte et connaît les devoirs de sa profession?

Comment voulez-vous, en effet, qu'un théologien qui entreprend d'interpréter un texte biblique comprenne son auteur — ce qui s'appelle *comprendre* — s'il n'apporte à ce travail que les connaissances *philologiques* et *historiques* (ou « réales ») indispensables ? N'est-il pas de toute évidence (nous avons déjà eu l'occasion de toucher ce point) qu'il doit remplir certaines conditions *psychologiques* sans lesquelles il n'y a pas de vraie interprétation possible, pas plus en théologie qu'en tout autre domaine ? Par ces conditions nous entendons non seulement qu'il ait de la *logique* dans l'esprit et qu'il soit doué de *tact* exégétique, mais qu'entre lui et le texte

qu'il prétend expliquer, il existe une *affinité spirituelle* lui permettant d'entrer dans les vues de son auteur, de saisir ses intentions, de se mettre à l'unisson de sa pensée et de ses sentiments. Mais ces diverses opérations de l'esprit ne s'exercent pas séparément ; c'est de leur concours harmonique que naît la bonne exégèse. Cela étant, quelle place reste-t-il, dans les cadres de l'herméneutique biblique, pour une exégèse *théologique* distincte ? Et une fois que la *chose* n'a plus d'existence à part, le *nom* n'a-t-il pas du même coup perdu sa raison d'être ? On pleurera d'autant moins sa disparition qu'il était impropre et prêtait à l'équivoque. — Quant à « l'application de la prophétie à l'histoire, » que M. Petavel voudrait « rattacher à cette branche de l'exégèse, » la branche n'existant pas, il serait difficile d'y rattacher quelque chose. « L'application » en question, telle du moins que M. Petavel l'entend et la pratique, nous persistons à penser qu'elle ne rentre pas dans les attributions de l'*exégète*. Elle n'aurait pour effet, nous ne craignons pas de le dire, que de discréditer l'exégèse biblique et de la ramener par un détour sous la dépendance de tel ou tel système préconçu.

Notre dernière observation se rapportera à la citation tirée de l'article que M. E. Stapfer a consacré aux similitudes dans l'Encyclopédie des sciences religieuses. « M. Stapfer, nous objecte-t-on, admet aussi que *certaines* paraboles *peuvent* renfermer un sens caché, et qu'on ne saurait soumettre leur explication à des règles bien rigoureuses. » — On voudra bien remarquer les mots que nous avons pris la liberté de souligner. *Certaines* paraboles, dit M. Stapfer, et il est peu probable que la nôtre soit du nombre. D'ailleurs, de ce qu'il existe, dans la rédaction où les évangiles nous sont parvenus, certaines paraboles qui *peuvent* renfermer un sens caché et dont l'interprétation semble ne pas souffrir une application trop rigoureuse des règles qui président à toute explication, spécialement à l'explication d'un genre de textes déterminé tel que les paraboles, que s'ensuit-il ? En conclurons-nous qu'on peut se prévaloir de ce fait exceptionnel, anormal, pour s'affranchir des dites règles à l'égard des autres paraboles, et c'est le grand nombre, où il n'y a pas trace de sens « caché, » des paraboles où le type du genre *similitude* s'offre à nous dans toute sa pureté, sans le moindre alliage allégorique ? N'est-il pas généralement admis au contraire que les textes qui présentent quelque obscurité doivent être

appréciés et expliqués d'après ceux qui sont clairs ? — Nous avons certes le plus grand respect pour l'autorité de M. Stapfer en matière d'interprétation du Nouveau Testament. Mais il ne nous en voudra pas si nous nous résignons plus difficilement qu'il ne paraît le faire lui-même, à admettre qu'il puisse y avoir dans l'Ecriture, en particulier dans les évangiles, certains textes au sujet desquels on en soit réduit à dire « qu'on ne saurait soumettre leur explication à des règles bien rigoureuses. » Nous aimons à penser que, grâce aux progrès incessants des études bibliques, grâce surtout à l'étude toujours plus approfondie des sources de nos évangiles synoptiques et du mode de leur rédaction, le temps viendra où les points obscurs ou douteux qui peuvent subsister encore dans l'herméneutique des paraboles seront éclaircis.

Nous ne poserons pas la plume sans remercier M. Petavel-Olliff de nous avoir fourni l'occasion de nous expliquer sur ces matières mieux que nous n'avions pu le faire dans une courte notice bibliographique. Il voudra bien ne voir dans les proportions qu'a pris cette réponse et dans la chaleur que nous avons mise à soutenir notre point de vue qu'une preuve du sérieux avec lequel nous avons lu son ouvrage et pesé ses observations.

H. Vuilleumier.

---

# FAITS DIVERS

---

**Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, pour l'année 1890.**

Les directeurs ont prononcé dans leur session du 9 septembre 1890, sur neuf mémoires traitant deux sujets proposés au concours 1888.

Trois mémoires en allemand avaient pour objet : *la recherche du droit de la mystique dans la religion.*

Le premier, avec l'épigraphe : *das Reich Gottes ist in euch*, ne pouvait pas entrer en considération ; il ne contenait qu'une recommandation de l'exégèse mystico-allégorique de la Bible et en offrait des preuves aussi dénuées de goût que de jugement.

Le second, avec l'épigraphe : *es giebt eine grosse, kräftige Mystik* u. s. w. (Schleiermacher) ne manquait pas de mérites. L'auteur exposait ses idées avec clarté et netteté, tâchait de donner une réponse complète et faisait plusieurs réflexions justes. Mais au lieu de donner un travail achevé, il n'a fourni qu'une esquisse. De là une foule de questions sans réponses, l'intelligence de l'essence de la mystique peu avancée et l'insuffisance de la réfutation des objections qu'on a faites contre elle. Il n'y avait donc pas lieu au couronnement.

Le même sort a été celui du troisième mémoire avec l'épigraphe : *Suchet den Herrn weil er zu finden ist.* Jes. LV, 7. On y constatait une étude sérieuse du sujet et une chaude sympathie. Mais on regrettait de ne pas y trouver une réponse à la question. Après avoir indiqué les origines de la mystique et réfuté les objections essentielles faites contre elle, l'auteur est

entré dans le domaine de la mystique et s'est montré partisan d'une mystique évangélique spéciale, d'une théologie de sentiment, destinée à occuper une place à côté de la dogmatique et de l'éthique chrétienne. L'auteur s'est ainsi écarté sous un double rapport de la question : il s'est borné à la religion *chrétienne,* grâce à son point de vue ecclésiastico-dogmatique, et a introduit la *théologie* dans le domaine de son exposition pour en plaider la réforme. Cette œuvre surérogatoire ne l'a pas empêché de manquer le but, savoir la description de la mystique et l'indication de la place qu'on peut lui assigner dans la religion par des motifs psychologiques et métaphysiques. Tout ce que l'auteur en a dit était dominé par sa dogmatique et n'avait aucun prix pour ceux qui ne partagent pas son point de vue, il en est de même de la réfutation des objections faites à la mystique.

Les autres mémoires concernaient la question d'une *exposition scientifique de la doctrine du Royaume de Dieu dans les divers écrits du Nouveau Testament.*

Le premier, en français, avec l'épigraphe : *agit ergo est*, ne présentait en aucune manière une réponse à la question. Le titre : « Le royaume de Dieu sur la terre, ce qu'il est et ce qu'il sera, d'après la Sainte Ecriture et les témoignages de l'histoire » montrait déjà que l'auteur n'avait pas compris les intentions de la Société. Peu d'exégèse; aucune trace de l'étude distinctive des divers écrits du Nouveau Testament. En revanche, l'auteur exprimait ses idées sur le passé et l'avenir du christianisme, mélange confus de bons éléments et d'éléments bizarres. Mais tout cela n'avait rien à démêler avec la question.

L'auteur hollandais du second mémoire ne fut pas plus heureux. Il avait pour épigraphe : ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mat. VI, 33). Il n'a pas distingué entre les divers écrits du Nouveau Testament. D'ailleurs sa méthode n'était pas historique, mais dogmatique et substituait ses idées à celles des auteurs sacrés. La division manquait de logique : l'exposition des déclarations du Nouveau Testament occupait le second plan au lieu du premier ; l'auteur avait commencé par fixer la notion du Royaume de Dieu, au lieu de l'extraire des documents,

en s'appuyant sur Mat. XXVIII. 19 et 2 Cor. XIII, 13 où il prétendait retrouver l'idée théologique, psychologique et cosmopolite de Kant. Tout ce qui ne s'accorde pas avec ce principe ou lui est indifférent, ou bien était négligé ou repoussé, sans preuves convenables. La chaleur de la conviction qui aurait pu assurer à l'auteur l'assentiment de ses lecteurs à quelques-unes de ses thèses, n'a pas pu compenser l'absence de toute méthode scientifique.

Le troisième mémoire, en allemand comme les trois suivants, et accompagné des paroles de Luther : *das Reich muss uns doch bleiben*, débutait par une introduction qui annonçait la connaissance que l'auteur possède de la vaste littérature du sujet. Huit paragraphes exposaient ensuite la doctrine du Nouveau Testament. Mais voilà tout. L'auteur n'approfondissait pas les textes et ne laissait pas d'être arbitraire dans le choix de conceptions divergentes. Si cet écrit était déjà insuffisant comme essai populaire, combien plus devait-il l'être comme traité scientifique !

Le quatrième mémoire avec l'épigraphe : *die Lehre vom Gottesreich steht im engsten Zusammenhang* u. s. w. annonçait un esprit très habile et très pénétrant, livré à une étude indépendante du sujet. Et pourtant on n'a pas pu lui décerner le prix. D'abord la forme était très défectueuse. Traitant chaque livre du Nouveau Testament séparément d'après l'ordre chronologique, sans grouper les écrits qui avaient de l'affinité entre eux, à l'exception des synoptiques, l'auteur tombait en redites et ne parvenait pas à résumer ses résultats. Son style était sec et monotone et à peine lisible. Il y a plus. La méthode et le contenu laissaient à désirer. Le mémoire contenait une histoire de l'eschatologie de la période du Nouveau Testament au lieu d'une exposition de la doctrine du Royaume de Dieu dans les divers écrits de ce volume. Mais même à ce titre le travail paraissait très insuffisant. On n'y trouvait pas les antécédents de la conception chrétienne sur la βασιλεία τοῦ θεοῦ. L'enseignement de Jésus n'occupait pas la place qui lui revient, d'après l'auteur lui-même. L'hellénisme y jouissait d'une influence que l'histoire ne justifie pas. L'inconséquence des au-

teurs du Nouveau Testament était outrée et on n'usait pas d'équité dans l'appréciation de leurs idées. Enfin les directeurs avaient de graves objections à faire aux conceptions de l'auteur relatives à la personne de Jésus, de sa pensée et de la marche de son développement. Pour toutes ces raisons, malgré les mérites incontestables de l'auteur, on n'a pas pu lui attribuer le prix.

Il restait deux mémoires sur lesquels le Comité a pu porter un jugement plus favorable, sans être parfaitement satisfait. Le premier, avec l'épigraphe : Μαράν ἀθά (1 Cor. XVI, 22), n'offrait pas une description claire du caractère de la βασιλεία que Jésus a annoncée, ni une explication suffisante des rapports qui existent entre les deux conceptions que l'on trouve à cet égard dans son enseignement. La seconde partie, traitant de l'attente de l'Eglise, paraissait moins complète que la première. Le second mémoire (épigraphe : Ελθέτω ἡ βασιλεία σου (Mat. VI, 10) laissait beaucoup à désirer pour la forme : le style était diffus et fatigant par les renvois perpétuels à ce qui devait suivre. On regrettait de plus l'absence d'une introduction historique et l'on faisait des objections à l'exégèse de quelques textes, Mais, dans l'un et l'autre mémoires, de belles qualités compensaient ces défauts. L'un et l'autre étaient familiarisés avec la littérature du sujet et s'il ne leur était pas donné de fournir une réponse définitive, ils avaient contribué à faire bien envisager le sujet, chacun à sa manière, en sorte que l'un complète et quelquefois corrige l'autre. Le Comité conclut donc d'offrir à chacun des compétiteurs la médaille d'argent avec la somme de 250 florins (500 francs environ) et d'insérer leurs travaux dans les œuvres de la Société. S'ils acceptent la proposition et permettent d'ouvrir leur bulletin, on leur présentera les observations qu'on croit devoir faire à leurs travaux, dans l'espoir qu'ils en profiteront avant l'impression.

Enfin, après avoir retiré les questions sur *la discipline de l'Eglise réformée des Pays-Bas* et sur *le droit de la mystique dans la religion*, la direction met au concours les trois sujets suivants :

I. Un traité sur le livre des Psaumes, profitant des recher-

ches historico-critiques des dernières années sur l'origine et le caractère de ce livre, dans l'intérêt d'une juste appréciation et d'un bon usage de son contenu.

II. Qu'est-ce que les divers livres du Nouveau Testament enseignent relativement à la rétribution et la grâce ?

La réponse à ces deux questions doit rentrer avant le 15 décembre 1891.

III. Une histoire du confessionalisme dans l'Eglise réformée des Pays-Bas.

La réponse doit rentrer avant le 15 décembre 1892.

On attend toujours encore des réponses aux questions sur *l'ordre moral* et sur *la mission du gouvernement d'une nation chrétienne dans les colonies peuplées de païens et de mahométans.*

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs travaux d'une épigraphe en les accompagnant d'un bulletin cacheté renfermant leurs noms et la même épigraphe pour suscription. L'envoi se fait *franco* à M. le Secrétaire de la Société, A. Kuenen, docteur et professeur de théologie à Leide.

Voir les autres conditions fixées pour le concours dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1888, p. 73.

---

## Une nouvelle carte de la Palestine.

L'institut géographique de H. Wagner et Debes, à Leipzig, vient de publier une nouvelle carte manuelle de la terre sainte (*Neue Handkarte von Palästina*) dans la dimension de 1:700 000, soit de 14,2857 mm. pour 10 kilomètres. Elle est accompagnée de trois cartes spéciales, représentant, l'une la Judée (1:400 000), l'autre la contrée entre Nazareth et Tibériade (id.), la troisième le plan de Jérusalem (1:20 000 soit 5 mm. = 100 m.). Cette carte a été dressée par le Dr *Hans Fischer*, d'après les derniers et meilleurs travaux faits sur le terrain. La nomenclature (transcription de 3000 noms arabes et identification des noms anciens au nombre d'environ 400) a été l'objet des soins particu-

liers de M. le professeur *H. Guthe*, le rédacteur de la Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. Publié d'abord dans le treizième volume de cette revue, ce travail, d'une fort belle exécution, et qui représente mieux qu'aucun autre l'état actuel des études relatives à la terre-sainte, se vend à part au prix de 1 $^1/_2$ marc la carte seule, de 2 marcs avec la liste alphabétique des noms et une notice sur les sources dont l'auteur a fait usage.

---

# REVUES

---

## Theologische Studien aus Württemberg

*Quatrième livraison, 1889.*

*Lempp :* Les origines du second grand mouvement réformateur dans l'Eglise du moyen âge (fin). — *Jehlé :* Phil. III, 13, 14. — *Nestlé :* Minuties (19. Au sujet de la lettre de Lentulus sur Jésus. — 20. Jean Böhm et son vocabulaire hébreu de 1490. — 21. Une lettre de Luther retrouvée à Ulm (de Cobourg, 2 octobre 1530). — 22. La revision de la Vulgate de l'abbaye de Hirschau. — 23. Notes relatives au tome Ier de l'édition des Œuvres de Luther, par Knaake. — 24. Un désir concernant la nouvelle édition de Luther.)

Cette livraison sera la dernière. Les *Etudes théologiques wurtembergeoises* cessent de paraître après une existence de dix ans. Les directeurs, MM. *Th. Hermann*, diacre à Göppingen, et *Paul Zeller*, diacre à Waiblingen, annoncent que, absorbés par d'autres travaux, ils ne sont plus en position de consacrer à cette publication le temps nécessaire. Il est regrettable que dans ce pays du Wurtemberg, qui est la terre classique des bonnes études théologiques, il ne se soit pas trouvé d'hommes disposés à recueillir la succession de MM. Hermann et Zeller.

Nous n'éprouvons pas moins de regrets à consigner ici le fait de la suspension des excellentes

## Annales de bibliographie théologique

qui paraissaient mensuellement sous la direction de M. *F. Puaux*, avec la collaboration de MM. *Allier*, *Jundt*, *Massebieau*, *Ménégoz* et *Sabatier*. Cette suspension est motivée par l'état de santé de quelques-uns des membres du comité de rédaction. Tout en offrant nos meilleurs vœux à nos très honorés collègues de la Faculté de

Paris[1], nous nous permettons d'exprimer l'espoir qu'ils voudront bien, dans l'occasion, se servir de notre organe pour les savantes communications qu'ils pourraient avoir à faire à notre public théologique de langue française.

---

## Revue philosophique

*Juillet.*

*G. Fonsegrive :* L'homogénéité morale. — *G. Sorel*: Contributions psycho-physiques à l'étude esthétique (fin). — *H. Joly :* La folie de J.-J. Rousseau. — *A. Binet:* La perception des longueurs et des nombres chez quelques petits enfants. — Analyses et comptes-rendus. — Revues des périodiques étrangers. — Société de psychologie physiologique.

*Août.*

*A. Espinas :* Les origines de la technologie. — *A. Binet :* l'inhibition dans les phénomènes de conscience. — *G. Lechalas :* La géométrie générale et les jugements synthétiques a priori. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques russes. — Correspondance : Lettre de M. Picavet (réponse à M. Bertrand au sujet de Maine de Biran).

---

## Zeitschrift für praktische Theologie

*Troisième livraison.*

*Teichmann :* La confirmation évangélique. — *A. Jacobsen :* Les métamorphoses d'un sermon de Herder (prononcé en 1783, à l'occasion de la naissance du prince-héritier de Saxe-Weimar). — *K. Budde :* Un livre de cantiques strasbourgeois (de 1568), demeuré inconnu jusqu'à ce jour. — *Riemann :* Réflexions évangéliques sur la cure d'âmes évangélique. — *Ehlers :* Sermon de jeûne sur Luc XVII, 7-10. — *Volk :* Sermon sur Jean II, 1-11. — *Wendt :* Discours d'ouverture du séminaire théologique de Heidelberg, sur Luc IX, 61, 62. — *Bassermann:* Esquisse catéchétique sur Luc XIII, 1-5. — Bulletin bibliographique.

---

## Beweis des Glaubens

*Juin.*

*R. Grau* : « A un Dieu inconnu » (discours académique, prononcé comme recteur de l'université de Königsberg). — *R. Grau :* Du fondement de la foi. Pour servir de critique au « dogme nouveau » de M. le professeur Kaftan. — Mélanges apologétiques.

[1] L'un d'eux, M. Jundt, a été depuis lors retiré de ce monde.

Cette livraison, qui porte au frontispice le titre de « cahier jubilaire », renferme un *registre des matières contenues dans les vingt-cinq premiers volumes* (1865-1889) du « Beweis des Glaubens ». Elle est ornée d'une reproduction phototypique de la fresque de Rosenfelder, « Paul à l'Aréopage, » qui décore l'une des parois de l'aula académique de Kœnigsberg.

*Juillet.*

*Grau:* Du fondement de la foi (suite et fin). — *Alf. Fritzsché:* Jésus, le Dieu-homme (suite). — Mélanges.

*Août.*

*Rob. Kübel:* Qu'est-ce qu'un caractère théologique au sens vraiment évangélique? Conférence faite dans la société théologique de Tubingue. — *O. Naumann:* La révélation sur les origines, d'après l'enseignement biblique et les erreurs païennes (suite). — *Zöckler:* l'histoire de Joseph et les monuments de l'Egypte. — Mélanges.

*Septembre.*

*Fritzsché:* Jésus, le Dieu-homme (suite). — *O. Naumann:* La révélation sur les origines (fin). — Mélanges.

---

## Revue théologique (de Montauban)

*Avril-Juin.*

*N. Recolin:* La personne de Jésus-Christ et la théorie de la Kénosis (étude présentée aux conférences pastorales générales de Paris en 1889, et lue aux étudiants de la Faculté de Montauban en mai 1890). — *D.-H. Meyer:* L'histoire des dogmes de F. Bonifas (suite et fin). — *Ch. Bois:* Revue de philosophie française. — *Le même:* Définition et rôle du dogme (à propos des récentes publications de MM. Dreyer, Kaftan, Frank et Sabatier). — Revue bibliographique.

---

## Revue du christianisme pratique

*Juillet 1890.*

*M. Aguiléra* : Le rôle économique de l'argent au point de vue du christianisme. — *P. Minault:* Jésus socialiste : étude exégétique. — *T. Doumergue:* Le sermon sur la montagne et les idées sociales de Jésus-Christ. — *** : L'œuvre du docteur Barnardo et les enfants abandonnés. — *D. Benoît:* Félix Neff, à propos d'un livre récent (Les Vaudois des Alpes françaises, par L. Brunel). — *A. Thraen:* La réforme du culte (publications récentes de MM. E. Doumergue, E. Lacheret, Julius Hans et Ernest Martin). — *O. Ramel:* L'infaillibilité du pape et l'avenir du catholicisme (à propos des publications de MM. de Laveleye et Petavel-Olliff sur la papauté). — Bulletin bibliographique (sur la couverture).

# RELIGION ET THÉOLOGIE

PAR

LOUIS EMERY [1]

---

Quelque goût que nous ayons pour les études théologiques, quelque désireux que nous fussions de pouvoir nous y consacrer un jour plus complètement que nous ne l'avions pu faire jusqu'à cette heure, ce n'est pourtant qu'avec une grande défiance de nous-même que nous avons accepté la tâche d'enseigner, dans la faculté de théologie de notre jeune université vaudoise, les diverses branches de la théologie systématique. Que de raisons, en effet, propres à justifier cette défiance !..... Tout d'abord, il s'agit, pour nous, jeune, inexpérimenté, imprudent parfois, de succéder à un homme qui savait unir l'indépendance de l'esprit et de la parole à une remarquable pondération de jugement, et dont la vie se distinguait par un heureux mélange d'occupations et de préoccupations ecclésiastiques, scientifiques et artistiques, par une aptitude égale pour la théorie et l'action.

M. Durand réunissait effectivement les qualités les plus diverses : la science, en particulier la théologie, les beaux-arts, l'intérêt pratique et actif pour la vie de l'église et de son pays l'occupaient et le charmaient tour à tour. Et si, dans ces trois domaines, il n'a pas atteint cette perfection relative qui s'im-

[1] Pour l'intelligence de ce travail, il est nécessaire de rappeler qu'il a été lu, à l'Université de Lausanne, comme leçon inaugurale, le 30 octobre de cette année.

pose à la mémoire de la postérité, il a produit des œuvres de mérite, qui lui assurent une place distinguée dans l'histoire de notre canton pendant ce siècle, tout comme la sûreté et l'agrément de son commerce, la finesse de son esprit, la loyauté et la bonté de son cœur lui ont acquis et lui garderont une place d'honneur dans le souvenir de ceux qui ont eu le privilège de le connaître d'un peu près.

Nous éprouvons aussi quelque embarras à nous trouver aujourd'hui le collègue de ceux qui, hier encore, étaient nos maîtres, et dont les précieuses leçons, jointes à leur intérêt affectueux, ont non seulement éveillé en nous le goût des études théologiques, mais aussi — il est juste de le dire — fortifié notre vocation pour le saint ministère. En présence de leur savoir étendu et de leur longue expérience académique, nous avons tout lieu de craindre une comparaison défavorable pour nous. Nous en avons d'autant plus de sujets, qu'une chaire de théologie systématique exigerait de son possesseur une connaissance approfondie du christianisme, un langage clair et précis, et cette maturité de jugement que l'expérience seule peut fournir. Ajoutez encore à ces exigences le sentiment de lourde responsabilité que confère la mission de donner, aux futurs pasteurs de notre église, un des enseignements les plus propres, par sa nature même, à influencer leurs convictions religieuses, et vous comprendrez avec quelle crainte nous nous mettons à l'œuvre que le Conseil d'Etat a bien voulu confier à notre jeunesse et à notre inexpérience.

Cependant — faut-il l'avouer? — malgré le « qui est suffisant pour ces choses? » que nous devons dire avec l'apôtre, et avec plus de raisons encore que lui, c'est avec joie et courage que nous abordons notre enseignement académique. Cette joie et ce courage, nous les puisons avant tout dans la conviction que le Dieu qui a voulu notre appel à cette chaire ne nous laissera pas seul en présence de l'œuvre à accomplir. Ce n'est qu'avec l'aide de son esprit que nous pouvons connaître les choses que Dieu nous a données dans sa grâce ; sans cet esprit, continuellement demandé et obtenu, il n'y a pas de travail théologique vraiment fécond. Le chemin qui conduit à la vérité

religieuse passe et repasse sans cesse par les défilés de la prière, de l'humilité et de la sanctification.

Ce qui nous réjouit et nous encourage aussi, c'est la vue de la situation religieuse et théologique à l'heure actuelle. D'une part, nous voyons, sous l'influence d'une philosophie qui se prétend l'unique héritière légitime de la science contemporaine, de ses résultats acquis comme de ses hypothèses permises, nous voyons, dis-je, nombre de gens persuadés d'assister à la lente agonie du christianisme. Les uns sont arrivés à cette persuasion à la suite de leurs études scientifiques ; confondant l'Evangile du Christ avec le dogmatisme de l'orthodoxie protestante et surtout de l'orthodoxie catholique, et voyant les thèses de ce dogmatisme contredire parfois les données les plus certaines de la science, ils ont cru devoir, au nom de leur raison, rejeter le christianisme comme une superstition vénérable sans doute, excellente même pour les temps passés, mais incompatible avec la culture moderne. Ils le font généralement sans haine, parfois même avec quelque regret, souvent après lui avoir voué une curiosité bienveillante mais un peu superficielle. C'est l'attitude de la plupart des hommes qui prennent une part active au mouvement scientifique contemporain. Les autres adversaires du christianisme, moins savants mais plus passionnés, ce sont les masses ouvrières avides d'indépendance et surtout de bien-être. Ce qu'elles reprochent aux églises chrétiennes, et fréquemment à juste titre, c'est d'avoir, sans un examen sérieux et impartial de la situation, pris d'emblée le parti des classes aisées, c'est de n'avoir su prêcher que la patience et l'espérance, et pas assez la justice, le travail et la charité. Aussi, oubliant que le premier socialiste, au sens profond du mot, a été le fils du charpentier de Nazareth, elles prétendent bâtir une société nouvelle sans religion et sans Dieu.

Tout cela est grave sans doute, et, à première vue, inquiétant pour l'avenir du christianisme. Mais, d'autre part, on ne saurait méconnaître autour de nous les symptômes avant-coureurs d'une réaction contre le matérialisme. On se désaffectionne peu à peu d'une philosophie qui n'est point la conclusion

nécessaire d'une science impartiale, mais dont les conséquences logiques sont la recherche passionnée de la jouissance, la suprématie brutale des masses, la négation de la liberté morale et, par suite, de la responsabilité et du devoir. On commence à sentir que jouir et savoir ne constituent pas à eux seuls le vrai but de la vie, mais qu'il y a quelque chose de supérieur à la science elle-même : le devoir, qui se résume dans le mot d'amour.

En présence de ces faits, il y a une belle tâche pour la théologie protestante moderne : c'est de montrer que le christianisme — le christianisme authentique du Christ — répond admirablement aux besoins et aux aspirations légitimes de notre époque. Ces mots de liberté, de science, de justice pour tous, dont on veut faire une invention de l'irréligion moderne, la théologie doit faire voir qu'ils sont dans l'esprit et même dans la lettre de l'Evangile. Ce règne de paix, d'équité et d'amour qui a été la première préoccupation du Christ et qui reste l'idéal à rechercher, la théologie doit le mettre et le maintenir au cœur des Eglises chrétiennes.

Travailler dans ce triple but, n'est-ce pas une belle et noble tâche pour la théologie, et n'est-elle pas singulièrement propre à remplir de courage et de joie le théologien qui l'entreprend, à la suite et en compagnie de tant de chrétiens de notre temps? Sans doute, la tâche est grande et difficile. En réalité, et comme un de nos chers collègues l'a dit dernièrement, il s'agit d'une réforme du christianisme et d'une réforme peut-être aussi importante que celle du seizième siècle. Ce qui complique la difficulté, c'est qu'en marchant de l'avant, il faut prendre garde de ne point scandaliser ceux qui, confondant le christianisme avec les formes qu'il a revêtues, croient trouver la perfection dans le passé.

A ceux-là, il importe de rappeler que le sort de l'Evangile n'est pas lié à celui d'un symbole ou d'une dogmatique ; que la piété chrétienne est plus et mieux qu'une théologie, mais une vie dont le Christ est tout ensemble la source et le modèle ; que cette vie n'a rien à redouter, mais tout à gagner d'une théologie inspirée par l'amour sincère de la vérité religieuse.

Qu'il en est ainsi, c'est là précisément ce que nous aimerions faire ressortir dans cette première leçon, en déterminant successivement ce qu'est la piété ou la foi chrétienne d'une part, la théologie de l'autre, et leurs rapports réciproques.

Qu'est-ce que la religion? — L'homme, comme tout être vivant, est essentiellement volonté : il veut être, il veut vivre. Mais qu'est-ce que vivre? Vivre, c'est devenir, se développer, se transformer en vertu d'une nécessité intérieure ; cette transformation ou ce développement consiste dans le passage d'un état à un autre ; la nécessité intérieure qui fait faire ce passage est la volonté mécontente de l'état actuel et aspirant à un état meilleur. La volonté implique donc la faculté d'éprouver des sensations, la sensibilité. Les sensations sont de deux sortes, agréables ou désagréables : les premières, conformes à l'essence de la volonté, à son aspiration à la vie ; les secondes, contraires. Ceci s'applique à tous les êtres vivants ; car nous admettons, avec Schopenhauer, que la volonté n'implique pas nécessairement la conscience d'elle-même. Ce qui est désiré peut l'être d'une manière vague et inconsciente.

Prenons maintenant l'homme au berceau de l'humanité, assez semblable spirituellement à l'enfant dans son berceau. On peut distinguer trois phases dans son développement. Dans la première, sa volonté est inconsciente : l'homme n'a pas la représentation claire de ce qu'il veut, parce qu'il y a confusion entre la volonté et son objet. C'est la résistance que le monde extérieur présente à la volonté de l'homme qui éveille chez ce dernier la conscience de son *moi* en regard du non-moi. Cette résistance du monde extérieur à la volonté humaine étant une cause de souffrance, on peut dire que c'est dans et par la souffrance que l'homme prend conscience de lui-même (*Selbstbewusstsein*) et du monde extérieur (*Weltbewusstsein*). Cette conscience du moi et du non-moi marque l'apparition de la faculté de représentation ou de l'intelligence. Une fois en possession de cette faculté, l'être humain est vraiment homme.

Dans cette seconde phase de son développement, l'homme, tantôt peut réaliser ce qu'il veut, tantôt se heurte à une résistance passive du monde extérieur ou subit, à contre-cœur, son

action. Dans le premier cas, l'homme se sent libre et heureux, dans le second cas, il se sent dépendant d'une puissance supérieure et contraire à la sienne, et il souffre.

Par analogie avec lui-même, il se représente tout ce qui agit sur lui comme doué d'une volonté semblable à la sienne, c'est-à-dire consciente, personnelle. C'est dans cet état d'esprit que la religion naît chez l'homme. Elle procède, d'une part, du fait que l'homme recherche le bonheur (autrement dit : la réalisation de sa volonté) et que, réduit à ses seules forces, il est incapable de le trouver ; d'autre part, de la sensation de dépendance qu'il éprouve, à maintes reprises, dans ses rapports avec le monde extérieur. Ajoutez à cette double expérience le désir, très tôt éveillé, de connaître la cause et le but de son existence, et vous comprendrez comment l'homme en arrive à croire à l'existence d'une ou plusieurs divinités, qu'il doue d'une volonté analogue à la sienne, mais plus puissante, et auxquelles il rend un culte, dans le but d'obtenir leur bienveillance, culte dont le trait caractéristique est le sacrifice, ce mot étant pris ici dans son acception la plus générale.

Le caractère du culte tient au caractère attribué à la divinité : le caractère et le nombre de celles-ci dépendent du caractère général du peuple qui les adore et de son degré de développement. De là la diversité des religions. Celles-ci, comme l'a remarqué Schleiermacher, peuvent être considérées soit comme des espèces différentes, soit comme des degrés de développement de la même espèce. La différence des espèces est marquée par la différence dans la conception du souverain bien particulière à une religion ; par exemple, dans le judaïsme et le parsisme, dans le premier surtout, le souverain bien est de nature essentiellement morale ; dans le brahmanisme, il est plutôt de nature contemplative, mystique ; dans le mahométanisme et l'hellénisme, il est plus matérialisé. La différence des degrés ne tient pas, comme la première, à la nature morale des membres de la communauté religieuse, mais plutôt à leur développement intellectuel. Ces degrés peuvent être ramenés à trois : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme.

L'homme est tout d'abord fétichiste. Ses divinités ou fétiches

sont les objets qui frappent ses sens d'une manière particulièrement vive, qui exercent ou lui paraissent exercer une action quelconque sur lui. Se sentant dépendant d'eux, ou, plus justement, de la puissance mystérieuse qui s'incorpore en eux pour un temps plus ou moins long, il les adore, il les prie, il leur offre des présents dans le but de se les rendre favorables et d'obtenir leur appui dans ses entreprises. Le nombre des fétiches est très variable. Si l'homme n'a qu'un fétiche, ce n'est que par pur accident. Généralement il en a plusieurs, et qui changent. La répudiation d'un fétiche et son remplacement par un autre a lieu le plus souvent à la suite de l'expérience de l'incapacité du premier, et d'une puissance plus grande du second. Comme l'esprit du fétichiste ne se meut que dans un domaine limité d'objets et de changements, qu'il a tout au plus la vague sensation et non la claire conscience de l'infini en regard de son caractère d'être fini, son sentiment religieux n'est encore qu'un sentiment de dépendance relative.

L'observation du monde extérieur apprend peu à peu à l'homme que nombre de ses divinités sont, ou bien complètement passives, ou bien dépendantes elles-mêmes, et au même degré que lui, de puissances supérieures. L'homme est ainsi amené à reculer, pour ainsi dire, le siège de ses dieux, à les spiritualiser et à les généraliser. Des simples objets matériels, il en vient à adorer les forces de la nature et leurs principales manifestations. Il passe ainsi du fétichisme au polythéisme. Ici les divinités sont moins nombreuses et moins variables ; l'homme détermine d'une manière plus ou moins précise leur sphère particulière d'influence et leurs rapports réciproques ; cette détermination donne lieu aux mythes. Le sentiment religieux devient de plus en plus celui d'une dépendance absolue. Derrière la pluralité des dieux l'homme ne tarde pas à pressentir la divinité suprême et unique, vers laquelle le pousse le besoin d'unité inhérent à son esprit, et du polythéisme il en vient au monothéisme.

Ce n'est que dans les religions monothéistes, pensons-nous, que le sentiment religieux est, d'une manière normale, un sentiment de dépendance absolue, et cela parce que le mono-

théiste seul peut croire à une action illimitée de son dieu. Chez le monothéiste, la conscience de soi n'est plus celle d'un être déterminé tantôt par lui-même tantôt par un autre, c'est-à-dire d'un être fini en regard d'autres êtres finis, mais c'est la conscience de soi en tant qu'être fini placé en face de l'infinie et éternelle puissance. La conscience de soi implique alors le sentiment de dépendance absolue, et l'on peut dire que l'homme ne peut prendre conscience de lui-même dans sa réalité finie qu'en prenant conscience de l'infini, de Dieu. Puisque le sentiment religieux proprement dit, soit sentiment de dépendance absolue, ne peut se manifester d'une manière continue que dans le monothéisme, nous en pouvons conclure que la religion parfaite ne pourra être que monothéiste.

L'homme, disions-nous, demande à ses dieux le pouvoir de réaliser sa volonté, autrement dit le bonheur. Ce qu'il cherche donc, dans la religion, c'est la possession de ce qu'il envisage comme son souverain bien. Il en résulte que le caractère spécifique d'une religion dépend de la nature du souverain bien que ses sectateurs lui demandent et qu'elle leur promet. D'autre part, la religion parfaite se reconnaîtra à ceci, qu'elle donnera à ses sectateurs le souverain bien véritable, celui qui seul peut satisfaire les aspirations légitimes et fondamentales de l'âme humaine.

Les biens que l'homme cherche sont d'abord d'un ordre purement matériel : la force physique, une bonne chasse, de grands troupeaux, des récoltes fécondes, une longue vie, etc. Quand il a atteint un degré plus élevé de développement, il apprécie et recherche aussi des biens d'une nature plus idéelle, par exemple la gloire, la puissance, l'habileté artistique, la science. En un mot, il aspire à soumettre à sa volonté les personnes et les choses, la société et la nature. Mais l'expérience journalière lui apprend que, dans ce monde-ci du moins, il ne peut pas toujours parvenir à son but : ses dieux, ou bien ne peuvent pas ou bien ne veulent pas le lui accorder. L'expérience lui apprend aussi que, lors même qu'il parvient à réaliser ses désirs, cette réalisation ne lui cause qu'une satisfaction passagère, en tout cas insuffisante. Il y a en lui quelque chose

qui réclame toujours plus et ne le laisse pas jouir tranquillement des biens qu'il possède ; c'est la conscience morale.

Ce n'est pas ici le moment d'examiner l'origine de la conscience morale. Ce qui est sûr, c'est qu'elle tient de près au caractère social de l'homme et apparaît dans les premières sociétés humaines à nous connues ; ensuite que, sous ses variations, elle présente, chez tous les individus, trois caractères constants. En premier lieu, elle marque toujours un idéal, mais un idéal relatif, proportionné au genre de vie et au degré de développement général de son possesseur. Cet idéal progresse ou recule suivant que l'individu progresse ou recule, mais il représente toujours un degré de moralité supérieur au degré déjà atteint et réalisé. En second lieu, la conscience morale se manifeste toujours sous la forme d'un commandement, d'un impératif catégorique ; elle nous présente son contenu comme notre obligation, notre devoir, et nous assure de notre capacité pour l'accomplir. Elle nous dit en même temps : « Tu peux et tu dois, mais tu es libre de ne pas vouloir. » Un troisième caractère de la conscience morale, c'est que l'accomplissement de ses ordres rend l'homme heureux, tandis que leur transgression le trouble et l'inquiète. C'est ainsi que le bonheur est étroitement rattaché à la réalisation de l'idéal moral, ou, pour mieux dire, qu'il consiste dans cette réalisation même ; il n'est autre chose que la jouissance de la perfection. De ce fait d'expérience, nous sommes autorisé à conclure que la destinée de l'homme est de réaliser la perfection morale, et que la loi appelée à présider à son développement est la loi morale. Accomplir librement cette loi, c'est là son bonheur, parce que c'est là son devoir, sa loi propre. Il résulte de ces données expérimentales que le souverain bien de l'homme consiste dans l'accomplissement de la loi morale, et que la religion par excellence sera la religion qui proposera à l'homme ce souverain bien-là et lui donnera la puissance de l'atteindre.

S'il n'y a pas de vrai bonheur possible en dehors de la réalisation de la loi morale, cette réalisation ne constitue cependant pas tout le bonheur. L'impuissance de l'homme de réaliser tous ses désirs et son sentiment de dépendance absolue à

l'égard de l'Etre infini ne peuvent être, pour le cœur humain, qu'une cause d'inquiétude et d'angoisse. Pour rassurer l'homme, il lui faut la certitude que l'Etre infini est une volonté d'amour toute-puissante et toute sage, et que l'univers, dans son mode actuel d'existence, est son œuvre exclusive. A ce prix seulement, l'homme pourra accepter avec résignation, avec reconnaissance même, les limites imposées ici-bas à sa volonté, parce qu'il y verra des moyens appropriés à l'obtention de son but propre : le bonheur dans et par la perfection.

Mais ce but, l'homme peut-il l'atteindre ?..... Vis-à-vis de la loi morale, l'homme est dans une étrange situation ; il se sent à la fois puissant et impuissant à l'accomplir. Cet accomplissement, il le sent, ne présente pas d'obstacles insurmontables ; théoriquement, il lui apparaît toujours comme possible, et la conscience ne cesse pas de le lui affirmer. Mais, pratiquement, il lui semble souvent impossible, et cela, parce que sa volonté veut aussi des choses contraires à la loi morale, et que cette division de la volonté est pour elle une cause de faiblesse. L'homme souffre de cette division intérieure, car, en dépit de toutes les sollicitations contraires des sens et des arguments intéressés de sa raison, il rend instinctivement hommage à l'idéal moral et y pressent son vrai bien. De là le cri de toute âme éprise de l'idéal : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Misérable que je suis, qui me délivrera ? »

C'est à cet état d'esprit que répond le christianisme. Il est, pour celui qui l'accueille par la foi, une puissance divine qui vient mettre fin à la faiblesse morale de l'homme, et lui donner le bonheur. La foi est donc l'instrument de cette transformation spirituelle. Mais qu'est-ce que cette foi ?

Il est malaisé de définir un fait aussi complexe que la foi chrétienne. A distinguer, par l'analyse, ses divers éléments, on risque de les présenter sous un faux jour. La foi, en effet, ne ressortit pas à une faculté spéciale de l'esprit, mais elle est l'affaire de l'homme tout entier, un produit de ses trois facultés maîtresses, le sentiment, l'intelligence et la volonté. Elle est

d'abord volonté, désir de bonheur et de perfection ; elle aspire à croire à la réalisation de ce désir, et n'attend, pour y croire, que des raisons suffisantes. Ces raisons sont fournies par le sentiment interprété par l'intelligence. L'homme, dans sa conscience d'être fini, se sent doublement dépendant, dans son existence physique et dans sa conduite morale. L'intelligence, réfléchissant sur ce double sentiment de dépendance et préoccupée de savoir le pourquoi de la destinée humaine, vient alors donner un nom, celui de Dieu, à l'objet de ce double sentiment de dépendance absolue, et salue dans ce Dieu le Créateur de l'univers et l'Auteur de la loi morale.

Cette foi au Dieu créateur de l'univers et auteur de la loi morale n'est pas encore la foi religieuse par excellence, car elle ne satisfait pas encore la volonté humaine et son désir de bonheur. Il faut à l'homme la certitude que ce Dieu puissant, sage et saint est un Dieu d'amour qui veut son bonheur éternel. C'est ici qu'intervient la personne de Jésus-Christ, comme objet et comme source de notre foi, dans ce qu'elle a de spécifiquement chrétien. C'est lui qui complète et parachève la révélation de Dieu à l'humanité, en révélant Dieu comme étant essentiellement amour.

Jésus-Christ est tout d'abord l'objet de notre foi, en ce sens que nous croyons à sa parfaite sainteté. C'est là un véritable acte de foi de notre part, car nous n'avons pas et nous ne pouvons pas avoir de preuves certaines de sa sainteté. Nous n'avons que des inductions en sa faveur : d'un côté, notre conscience morale qui nous affirme la possibilité de réaliser ses ordres ; de l'autre, le témoignage de Jésus sur lui-même, celui de ses contemporains et celui de l'influence morale qu'il a exercée sur l'humanité. Quoi qu'il en soit de la valeur de ces inductions, la sainteté du Rédempteur demeure à jamais le pivot de notre foi, et voici comment.

L'œuvre d'un être manifeste la volonté de cet être, et, par suite, son essence même. L'œuvre de Dieu, c'est l'univers et la loi morale. Au moment où Jésus-Christ apparaît dans l'histoire, l'univers avait déjà révélé la puissance et l'intelligence du Créateur. La conscience morale avait enseigné à l'homme

que son Dieu avait une volonté juste et sainte, mais n'avait pas révélé l'essence, le fond substantiel de cette volonté. Ce devait être l'œuvre du Christ.

Le propre de la loi morale, expression de la volonté de Dieu, c'est de ne se révéler à l'homme que dans la mesure où celui-ci lui obéit. Pour saisir la loi morale dans son principe et dans son essence, il fallait donc un être saint, c'est-à-dire un homme qui ne cessât d'accomplir ses ordres et qui le fît avec ardeur. Cet homme fut Jésus. Sa nourriture fut de faire — au prix de mille efforts et à travers mille tentations — la volonté de Dieu. Cette obéissance le rapprocha sans cesse de Dieu, et à son tour cette communion spirituelle facilita son obéissance. C'est ainsi que la volonté de Dieu se révéla à Jésus-Christ comme étant essentiellement *amour*! c'est ainsi que Jésus a connu que Dieu était son Père, et qu'il était son Fils bien-aimé ; c'est ainsi que le Christ s'est senti un avec le Père, et que, dans la conscience de cette unité spirituelle, il a puisé la certitude du caractère éternel de la vie supérieure qui vibrait en lui. Comme la vie du Christ tout entière n'a été qu'une constante soumission à l'amour divin, nous pouvons dire, avec toute l'Eglise chrétienne, que l'amour de Dieu s'est révélé en Jésus-Christ, et qu'en Jésus-Christ nous avons le chemin, la vérité et la vie éternelle.

La foi chrétienne est ainsi la foi à notre Seigneur Jésus-Christ comme à celui qui a réalisé parfaitement la loi morale, et au révélateur parfait de la volonté de Dieu à notre égard. Cette foi, en nous attachant à la personne de Jésus-Christ, en le rendant continuellement présent à notre souvenir, en remplissant nos cœurs de son amour pour nous, pénètre notre vie de la sienne, nos sentiments de ses sentiments, nos pensées de ses pensées, et fait naître en nous un esprit nouveau qui est l'esprit même de Jésus-Christ, et, par là même, l'esprit de Dieu. C'est cet esprit qui nous fait appeler Dieu notre Père, qui nous conduit dans la charité et dans la vérité, et nous donne l'assurance de la vie éternelle.

Si maintenant, nous comparons ce que nous venons de dire de la foi chrétienne avec nos considérations générales sur la

religion, nous verrons notre définition générale de la religion s'appliquer parfaitement au christianisme.

Dans le christianisme, dirons-nous, l'homme avide de sainteté, de liberté, de bonheur, et se sentant incapable de les atteindre par lui-même, les obtient par la foi au Dieu d'amour révélé en Jésus-Christ. Par cette foi, il se sent l'enfant de Dieu et l'héritier d'une vie éternelle. Cette assurance fait, du sentiment de dépendance absolue qui l'unit à Dieu, une communion joyeuse et confiante où le chrétien fait l'expérience de sa liberté. On conçoit combien la foi ainsi comprise est une force, la force par excellence pour surmonter les tentations et les épreuves de cette vie. Le culte que le chrétien offre à Dieu, en reconnaissance de ses bienfaits, est le don absolu de lui-même, autrement dit la soumission de plus en plus parfaite de sa volonté à celle de Dieu. Et, comme la volonté de Dieu est essentiellement amour, le culte agréable à Dieu consiste essentiellement dans l'amour et le service du prochain. Le christianisme est ainsi la synthèse de la religion et de la morale, de la foi et de l'amour. Les deux éléments se développent et s'appuient l'un l'autre; leur parfait équilibre est la vraie piété chrétienne. Celle-ci est donc la vie où la foi en l'amour de Dieu nous donne la force, soit d'aimer notre prochain comme nous-même, soit de surmonter, par la patience, les restrictions apportées à notre liberté par la nature et la société.

Qu'est-ce maintenant que la théologie chrétienne? ..... La piété du chrétien est avant tout un état intérieur du sujet, puisqu'elle consiste dans la foi à l'amour de Dieu, c'est-à-dire dans un sentiment de joyeuse dépendance absolue et de confiance à l'égard de Dieu. Or, tout état intérieur, lorsqu'il a atteint un certain degré d'intensité et de précision, tend à se manifester extérieurement, d'abord par l'expression du visage, les gestes, les mouvements du corps. Il en est ainsi des états religieux de l'esprit; et, lorsque ces états sont communs à plusieurs individus, ceux-ci cherchent à les fixer et à les répandre sous la forme de signes consacrés et d'actions symboliques. Ce premier mode d'expression des sentiments religieux laissant beaucoup à désirer au point de vue de la précision ne tarde pas à être

insuffisant, et l'homme en vient à manifester ses sentiments religieux sous la forme corrélative de la pensée et du langage. L'expression d'un état religieux sous cette dernière forme constitue ce que nous appellerons, avec Schleiermacher, *un dogme*, en prenant ce terme dans son sens le plus général. Le dogme peut revêtir trois formes : poétique, oratoire et didactique. Le dogme de forme didactique est celui qui sert à exprimer, avec la plus grande précision et objectivité possible, un état religieux de l'esprit humain, et c'est pour ce genre particulier d'expression que l'on réserve le terme de dogme ou de proposition dogmatique. Nous pourrions donc définir le dogme comme le produit de l'intelligence s'appliquant à l'examen d'un état religieux de l'esprit et à ses expressions immédiates (poétiques, oratoires ou simplement matérielles), ou plus brièvemeut encore *la conscience d'un état religieux*.

La théologie est au dogme ce que le général est au particulier. C'est le produit de l'intelligence s'appliquant à l'examen non plus d'un état religieux isolé, mais à tous les états religieux des membres d'une société religieuse, et à leurs diverses expressions et manifestations rituelles, artistiques, didactiques, politiques et morales. C'est, en d'autres termes, la religion rendue consciente pour l'esprit, la conscience de la religion. Comme il y a plusieurs sociétés religieuses arrivées à ce degré de développement où le sentiment religieux s'exprime sous la forme de la pensée et du langage, il y a aussi plusieurs théologies : brahmanique, mahométane, juive, chrétienne. Nous définirons donc la théologie chrétienne comme étant la religion ou la piété chrétienne consciente d'elle-même, autrement dit, comme *la conscience du christianisme*.

Qui dit conscience dit science, mais science d'un objet que l'on possède en soi-même, qui est une partie de nous-même. De là deux caractères dont la réunion est propre à la théologie. D'un côté, elle est une science ; elle a pour but la connaissance d'un objet qui, dans le cas particulier, est le christianisme. Pour arriver à ce but, elle emploiera les mêmes méthodes que les sciences profanes : l'observation, l'expérience, la comparaison, le raisonnement ; elle s'entourera de toutes les lumières

qui peuvent jeter de la clarté sur son objet d'étude, et aura recours à la linguistique, à l'histoire, à la psychologie ; elle se laissera guider dans ses recherches et dans la proclamation de ses résultats, par un attachement sincère et loyal pour la vérité, quelle qu'elle soit. D'autre part, la théologie suppose chez le théologien l'existence de la foi chrétienne. Cette condition est indispensable, et cela pour trois raisons que nous allons successivement développer.

Considérées en elles-mêmes, les diverses disciplines, dont l'ensemble forme la théologie chrétienne, ressortissent à des sciences fort différentes, telles que l'histoire, la linguistique, la critique littéraire, la philosophie. Ce qui fait de ces diverses disciplines, un corps, un organisme, dont elles deviennent des membres reliés entre eux par d'étroites relations de dépendance et d'appui réciproques, c'est que, nées du besoin du chrétien de se rendre compte de sa propre foi, elles tirent de cette foi même leur loi de groupement et leur unité. Voyez plutôt.

Tous les théologiens sont d'accord pour assigner à la théologie l'étude des moyens propres à répandre la foi chrétienne; c'est la tâche particulière de la théologie dite pratique. Mais celle-ci n'a de raison d'être que si la foi chrétienne est la vérité. La théologie pratique suppose donc la démonstration théologique de la vérité du christianisme, ce qui est la mission de la théologie philosophique. Celle-ci, à son tour, suppose nécessairement chez le théologien la conviction de la vérité du christianisme, autrement dit la foi chrétienne elle-même. Si cette foi fait défaut chez le théologien, l'étude scientifique du christianisme ne sera plus la théologie proprement dite, mais un simple quoique très important chapitre de l'histoire des religions.

La foi chrétienne est donc la raison d'être de la théologie chrétienne considérée comme un organisme scientifique distinct. Quel est maintenant cet organisme, quelles sont les disciplines qui le composent ?

La théologie, avons-nous dit, est le christianisme rendu conscient pour le chrétien, et le christianisme, considéré dans

le chrétien, est l'esprit, le moi de l'homme inspiré et transformé par la foi à l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ. Cet esprit, ce moi humain, tel qu'il est façonné par le christianisme, c'est ce que nous appellerons la conscience chrétienne. Eh bien, nous plaçons au centre initial de la théologie chrétienne l'exposition systématique du contenu de la conscience chrétienne moderne. C'est l'objet de la *théologie systématique*, laquelle comprend deux disciplines : la *dogmatique* qui étudie plus spécialement le côté religieux de la conscience chrétienne, et l'*éthique*, qui expose son idéal moral pour l'individu et la société.

La foi ne se contente pas de se connaître telle qu'elle est ; il est dans sa nature de remonter à ses causes. Celles-ci sont de deux sortes, historiques et psychologiques. Nous avons de ce chef deux nouveaux groupes de disciplines théologiques : la théologie historique et la théologie philosophique. *La théologie historique* d'abord. La foi du chrétien d'aujourd'hui est fille de la foi des chrétiens d'hier; ceux-ci l'ont reçue à leur tour des chrétiens qui les ont précédés, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive au principe et à la source même de la foi chrétienne, à la personne de Jésus-Christ. Eh bien c'est la tâche de l'*histoire proprement dite du christianisme* de nous faire remonter de l'époque actuelle jusqu'au seuil de la période de fondation du christianisme. A la *théologie exégétique du Nouveau Testament* (qui n'est au fond qu'une branche importante de la théologie historique, mais que, pour des raisons pratiques, il est utile d'en détacher) la mission de nous retracer la vie du Christ et les premiers développements de son œuvre. Cette étude nous montrant l'étroite relation du christianisme et du judaïsme, et les rapports de tous deux avec les autres religions contemporaines ou antérieures, nous aurons le droit et le devoir de faire rentrer au nombre des disciplines théologiques *la théologie exégétique de l'Ancien Testament* et *l'histoire générale des religions*.

De même que la foi chrétienne ne repose pas seulement sur des influences d'ordre historique, fût-ce même sur celle du Christ, mais qu'elle tient à des causes psychologiques, de

même le chrétien ne peut pas se contenter de connaître la genèse historique de sa foi ; il veut en connaître le pourquoi psychologique, il veut légitimer sa conviction aux yeux de son esprit ; il veut savoir ses raisons de croire. De là la *théologie philosophique* dont l'objet est de déterminer l'essence de la religion et du christianisme, de montrer dans le christianisme la perfection de la religion, puis de justifier la place de la foi religieuse au sein de l'esprit humain.

Enfin, il est dans la nature de la foi chrétienne de chercher à se répandre. Le christianisme est une religion de prosélytisme, par son essence même, et un chrétien cherche à faire partager sa foi à d'autres, dans la mesure où celle-ci est vivante. Aussi le couronnement de la théologie est la *théologie pratique*, dont la mission est précisément de rechercher et d'indiquer les moyens les plus propres à propager le christianisme, à le développer intensivement et extensivement.

Théologie systématique ou exposition systématique du christianisme tel qu'il se manifeste dans la conscience chrétienne moderne ; — théologie historique ou histoire du christianisme en remontant de son état présent jusqu'à ses premières origines, en passant par la personne de son fondateur, groupe dans lequel rentrent en sus de la théologie historique proprement dite, la théologie exégétique du Nouveau et de l'Ancien Testament, ainsi que l'histoire des religions ; — théologie philosophique ou philosophie de la religion chrétienne ; — enfin théologie pratique.... telles sont, en partant de la foi chrétienne elle-même, les diverses disciplines qui constituent ce que nous avons appelé la conscience du christianisme ou la théologie chrétienne.

Si la foi religieuse est la raison d'être de la théologie et le trait d'union de ses diverses branches, si, à ce titre déjà, elle est indispensable au théologien, elle l'est encore à d'autres. L'étude de l'histoire de la philosophie réclame, pour être bien faite, un esprit philosophique ; l'examen des divers systèmes de gouvernement, une intelligence au fait des questions politiques, sociales, économiques ; la connaissance raisonnée de l'œuvre artistique d'un peuple, une faculté esthétique déve-

loppée. De même la science du christianisme ne peut être bien acquise que par un chrétien. En effet, la science du christianisme ne consiste pas seulement dans la connaissance de ses livres sacrés, de son culte, des croyances et des mœurs de ses adeptes, mais aussi et surtout dans la connaissance de leurs expériences et de leurs sentiments spécifiquement chrétiens. Sans doute, ces faits intimes peuvent être étudiés et connus par le moyen de leurs expressions et manifestations, mais jamais d'une manière parfaitement adéquate. Il y a, dans le sentiment religieux, comme dans tout autre sentiment, quelque chose d'intime, d'immédiat, de caractéristique que l'analyse ne parvient pas à saisir complètement. Il en est comme d'un parfum précieux renfermé dans un flacon ; on ne peut ouvrir ce dernier et analyser son contenu sans laisser évaporer une partie de celui-ci. Le sentiment du péché, par exemple, ne pourra être compris dans son tragique sérieux que par l'homme qui croit en un Dieu juste et saint. Le caractère propre de la communion du chrétien avec Dieu ne saurait être exactement reproduit par quelqu'un qui n'en a fait aucune expérience personnelle. Que pourra dire un théologien non chrétien de l'œuvre du Saint-Esprit dans l'homme ? Comment comprendra-il cette expression de l'apôtre Paul : « ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi ?..... »

La foi est enfin nécessaire au théologien pour un troisième et important motif; elle est pour lui une source de connaissance. Pour connaître Dieu et les pensées de Dieu, il faut posséder l'esprit de Dieu, et cet esprit ne s'acquiert que dans et par ce culte en esprit et en vérité qui consiste dans l'obéissance de l'homme à la volonté de Dieu. C'est par la voie royale de la sainteté et de la charité que l'homme se rapproche de Dieu et Dieu de l'homme, que l'esprit humain et l'esprit divin se rencontrent et se pénétrent, et que le premier puise dans le second la connaissances des voies et des œuvres de Dieu. C'est là ce que Jésus-Christ a affirmé quand il a dit : « Si quelqu'un veut faire la volonté de celui qui m'a envoyé, il *connaîtra* si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef. » Par là, le Christ a posé le principe qui doit être à la base de notre théo-

logie : c'est que la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts est une méthode morale, et, comme telle, expérimentale. La sainteté n'est pas seulement le secret du bonheur, c'est aussi celui de la vérité. C'est parce que le Christ a été la perfection de l'amour, qu'il a été aussi la vérité, et par suite, le chemin et la vie.

Le théologien n'a donc pas seulement à poursuivre un travail intellectuel et scientifique, mais aussi un travail moral et religieux, celui de sa sanctification. Plus il fera de progrès dans cet ordre-ci, plus il en fera dans celui-là. Plus sa piété sera vivante et active, plus sa théologie sera vraie et féconde. Ce n'est qu'à cette condition que notre travail théologique, poursuivi avec toute la rigueur scientifique et toute l'impartialité possible, ne suscitera plus, chez tant de membres pieux et zélés de nos Eglises, de persistantes et injustes défiances et sera justement apprécié.

Maintenant que nous avons déterminé et le christianisme et la théologie chrétienne, nous pouvons indiquer leurs rapports mutuels. Ces rapports peuvent être résumés dans ces deux propositions : 1° La foi et la théologie ont besoin l'une de l'autre; 2° elles ne peuvent pas se remplacer l'une l'autre, parce qu'elles sont des ordres de faits différents. Examinons d'abord cette seconde proposition.

La piété chrétienne est un fait, un état de l'esprit, une vie. Le but de la théologie est de connaître ce fait, cet état, cette vie, et de l'exprimer dans une formule scientifique, en d'autres termes, d'en avoir clairement conscience. Il suit de là qu'on peut être à la fois un homme très pieux et un théologien absolument insuffisant, qu'on peut avoir une foi chrétienne très vivante et une théologie très imparfaite. Par contre aussi, on peut être très habile et très perspicace dans l'analyse de la vie religieuse, avoir des connaissances théologiques étendues, et demeurer un chrétien au cœur sec et froid. Il ne faut donc point juger de la piété des gens d'après leur théologie, ni de leur théologie d'après leur piété. Tel peut être très libéral envers son prochain et pas du tout en théologie, et inversément. Tel théologien peut être très orthodoxe et d'une piété glacée,

tout comme tel autre théologien de la gauche pourra posséder une foi très fervente et très agissante.

Si la théologie et la foi n'exercent pas l'une sur l'autre une influence assez directe et assez immédiate pour que la mesure de la valeur de l'une soit nécessairement la mesure de la valeur de l'autre, il n'en faut pas moins revendiquer hautement la nécessité pour la théologie de s'appuyer sur la foi, et pour la foi d'avoir recours à la théologie. En déterminant l'objet et la nature de la théologie, nous avons déjà vu qu'elle avait sa raison d'être dans la foi religieuse seulement, et que celle-ci était pour le théologien une source immédiate de connaissance. La vie chrétienne, considérée soit dans ses manifestations spécifiquement religieuses telles que la prière, la méditation de l'Ecriture sainte, le culte public, soit dans ses manifestations plutôt morales, l'exercice de la charité et le travail de la sanctification, est donc la base indispensable du travail théologique.

De son côté, une théologie vraiment scientifique par son esprit d'impartialité et par ses méthodes est absolument nécessaire à nos églises protestantes, et cela à plusieurs égards. Tout d'abord, une telle théologie ne pourra que les rapprocher les unes des autres, en leur apprenant à distinguer ce qui, dans leur foi, est vraiment chrétien et par suite permanent, de ce qui est accessoire et passager. C'est ce manque de distinction qui, hélas! distingue désavantageusement le protestantisme, et c'est là ce qui contribue, en une grande mesure, à son morcellement et à sa faiblesse en regard de l'Eglise catholique une et puissante. Ah! certes, nous ne songeons pas un seul instant à envier une unité ecclésiastique et doctrinale qui repose, en grande partie, sur l'oppression des intelligences et des consciences individuelles; nous maintenons, comme un glorieux privilège du protestantisme, le principe de la liberté d'examen, en matière de foi comme dans tout autre. Mais ce que nous constatons avec regret, c'est que nombre de protestants usent davantage de la liberté que de l'examen. S'ils usaient de celui-ci comme de celle-là, s'ils lui demandaient les lumières qu'ils ne veulent recevoir que d'un zèle dont les motifs ne sont pas toujours très justes, ils comprendraient que le Christ réclame des

siens l'unité de l'esprit bien plus que l'uniformité des opinions; ils s'aviseraient que le Christ ne demande pas une définition métaphysique de sa personne, mais une vie pénétrée de son esprit.

La théologie est propre aussi à donner du bon sens à la piété qui n'en a pas, et à en ajouter à celle qui en a déjà. Le bon sens n'est pas un sens commun, dans l'Eglise chrétienne pas plus qu'ailleurs. Nombre de gens qui passent pour pieux le regardent avec défiance et l'accusent de graves défauts. On lui reproche d'être l'ennemi du zèle et de la ferveur, et de s'opposer maintes fois aux directions du Saint-Esprit. C'est lui faire tort : le bon sens ne réprime ni le zèle, ni la ferveur; mais il leur met parfois des garde-fous, quand ils risquent de tomber dans l'excentricité et de jeter ainsi du discrédit sur la vraie piété. N'oublions pas que le bon sens est aussi une manifestation de l'Esprit-Saint, car ce dernier est aussi un esprit *sain*, et c'est le contrister que d'attribuer à son influence ce que l'on juge par trop étrange pour être l'œuvre d'un esprit humain bien équilibré. Gœthe disait un jour qu'au jugement dernier, Dieu, après avoir placé les gens de bien à sa droite et les méchants à sa gauche, s'adresserait ensuite aux personnes de bon sens, et leur dirait : « Mettez-vous bien en face de moi, car j'ai du plaisir à vous voir ! » Gœthe n'avait pas tant tort; les gens de bon sens sont utiles dans les sociétés religieuses comme dans tout autre. Aussi la théologie qui contribue à augmenter leur nombre dans l'Eglise, en mettant en pleine lumière le caractère profondement humain et raisonnable (nous ne disons pas rationnel) de l'Evangile, mérite bien un peu de reconnaissance.

Mais la théologie chrétienne a une tâche plus belle et plus importante encore à remplir. Science du christianisme, elle doit le donner à l'Eglise sous sa forme authentique. A elle donc d'élaguer ce qui, dans les idées et les usages des Eglises présentes, n'est pas le développement naturel et légitime de la pensée du Christ; à elle de critiquer des théories qui, pour être anciennes et respectables, n'en sont pas moins contredites par les faits interprétés sans parti pris. Mais elle ne doit pas se

borner à cette œuvre négative. Son ambition et son devoir c'est, après avoir dégagé le pur diamant de l'Evangile de sa gangue juive et scolastique, de le faire briller dans sa lumineuse simplicité aux yeux de nos contemporains. A cet effet, elle s'efforcera de saisir dans son originalité féconde et dans son idéale beauté, la vie et l'enseignement du Christ, d'en dégager la vérité éternelle, de la formuler d'une manière compréhensible à notre temps, et de faire ressortir la réponse parfaite qu'elle apporte aux aspirations légitimes et essentielles du genre humain.

Nous ne lui recommandons pas, notez-le bien, de faire plier la vérité évangélique au souffle du vent du jour. Non ! que la théologie maintienne toujours debout sur le rocher du Calvaire cette croix qui crie à l'homme de tous les siècles: « Tu es pécheur, mais Dieu est amour; tu es petit, faible, souffrant, mais tu peux devenir grand, fort et heureux, car l'éternité est à toi et cette croix t'en montre le chemin. » Mais que ces paroles de sainteté et d'amour tout à la fois, la théologie protestante ne les répète pas dans un langage que notre siècle ne peut plus comprendre. L'Evangile est un vin toujours nouveau, toujours ardent et généreux ; il ne faut point le verser dans des outres vieilles et mal rapiécées, mais dans des outres neuves où il puisse fermenter à l'aise.

Mais la théologie n'est pas seulement la science du christianisme; elle en est aussi la conscience. A ce titre, elle a le devoir, au sein de l'Eglise chrétienne, de proclamer ce qu'elle sait, ce qu'elle a reconnu être la vérité. Il y a, à l'heure qu'il est, un grand danger qui menace notre protestantisme ; c'est la divergence croissante d'opinions entre les pasteurs et les théologiens d'une part, et les troupeaux de l'autre, divergence qui se cache sous l'emploi commun des formules traditionnelles, mais qui est bien réelle. Doit-elle durer ? nous ne le pensons pas. Pasteurs et théologiens, notre devoir est de parler. Faisons-le avec tact, avec à-propos, avec charité surtout, mais ne nous taisons pas plus longtemps. Disons à nos troupeaux que, si l'Evangile est éternel et divin, la manière de le comprendre et de le formuler varie nécessairement avec les siècles ; que

notre pensée ne peut pas et ne veut pas s'incliner sans examen devant les conceptions et les formules des générations passées; notre pensée veut être libre et vivante, parce qu'elle veut rester chrétienne. Si, à parler franchement, nous risquons de froisser et de troubler bien des gens pieux, si nous les obligeons à renouveler les étais de leur foi, n'oublions pas, d'autre part, que notre silence éloigne du christianisme bien des âmes sincères, bien des esprits désireux d'unir à leurs opinions scientifiques le culte d'un Dieu de justice et d'amour et l'admiration obéissante pour le crucifié de Golgotha. Nous avons aussi des devoirs vis-à-vis de ces hommes-là, et nous devons leur dire que la foi n'est pas la crédulité.

Du reste, nous n'avons pas le droit de choisir entre ceux-ci et ceux-là. Si nous croyons posséder l'Evangile sous une forme qui réponde mieux à son éternelle vérité, notre devoir est d'affirmer notre conviction. Agir autrement, serait douter de la puissance de la vérité. Ne craignons donc pas de présenter l'Evangile tel qu'il est, dans son admirable simplicité, et aussi dans son éternelle folie. Ne le diminuons, ni par nos adjonctions, ni par nos restrictions.

Mais pour que la franchise de notre parole n'inquiète pas dangereusement une piété qui *croit* sa foi liée au maintien des formules traditionnelles, sachons unir à notre travail théologique une piété vivante, cordiale et pratique. Montrons à nos troupeaux que nos convictions ne sont pas le fruit d'une science orgueilleuse d'elle-même et aimant la critique pour la critique, mais le résultat d'une humble et sérieuse recherche de la vérité. C'est notre foi en l'infinie sagesse de notre Dieu, prouvons-le-leur, qui nous pousse à connaître de mieux en mieux ses pensées et ses voies; c'est elle qui nous donne la passion de la vérité, car plus nous sommes près d'elle, plus nous sommes près de Dieu.

Ce sont là, messieurs, les sentiments dans lesquels nous nous mettons à notre nouvelle tâche, et dans lesquels nous demandons à Dieu de nous garder. Ce sont ces sentiments aussi, que, d'accord avec nos chers collègues, nous nous efforcerons d'éveiller et de fortifier en vous, messieurs et chers étudiants.

La carrière à laquelle vous vous préparez est belle et difficile; elle est belle, car elle vous permet de faire beaucoup de bien à cette patrie vaudoise qui nous est si chère; mais elle est difficile, car elle réclame beaucoup de travail et de dévouement. Aussi exige-t-elle une sérieuse préparation, à la fois théorique et pratique: d'une part des études théologique assidues; d'autre part, un esprit de prière et de méditation. Puissiez-vous, messieurs, vous appliquer à l'un comme à l'autre, et veuille l'Auteur de toute grâce excellente et de tout don parfait donner à vos professeurs et à vous-mêmes cet esprit d'humilité, de charité et de vérité dont la plénitude s'est manifestée dans notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. A cette condition, notre travail portera des fruits bénis pour notre chère Eglise nationale et pour notre pays tout entier.

Lausanne, le 28 octobre 1890.

---

# ALEXANDRE LE GRAND

## ET LES JUIFS EN PALESTINE

PAR

HENRI BOIS

---

Les relations des Perses et des Juifs avaient été excellentes au début. Dès la première année de son règne, Cyrus, maître de Babylone, avait accordé aux exilés la permission de retourner dans leur patrie. Et les colonies juives conduites par Zorobabel et Esdras avaient repeuplé la terre sainte d'Israélites et fait succéder à l'hébraïsme le judaïsme.

Mais, plus tard, tandis que le judaïsme continuait à se développer à l'intérieur dans la direction qui lui avait été imprimée par Esdras et par Néhémie, la Judée partagea à l'extérieur les destinées générales de l'empire perse. Elle eut à souffrir, comme lui, sous les êtres malfaisants auxquels plus d'une fois le trône vint à échoir. Si elle respira plus librement sous des rois plus raisonnables et plus humains, elle fut épuisée, sucée par les satrapes. Et elle dut fournir de temps à autre son contingent aux armées perses.

La situation de la Judée entre Babylone et l'Egypte ne lui était pas favorable. Chaque fois que les deux pays étaient en lutte, ce qui arrivait assez souvent, la Judée était sûre de recevoir des horions de l'un et de l'autre côté. Elle pâtissait, dans tous les cas, de la voracité et de la grossièreté qui caractérisaient les centaines de milliers d'hommes incultes et sauvages qu'étaient les soldats des Perses.

La sympathie des rois perses pour les Juifs ne dura pas bien longtemps. Calomniés par leurs voisins, principalement par les Samaritains, et par les étrangers qui traversaient leur pays et n'y restaient que juste assez longtemps pour être choqués de leur manière de vivre, ils finirent par être en mauvaise odeur auprès du gouvernement perse.

Le refroidissement entre les Perses et les Juifs s'accrut lorsque les rois perses s'adonnèrent au culte des idoles, lorsqu'ils baptisèrent Aphrodite d'un nom perse, Anaitis, et lui firent élever des statues. Artaxerxès Mnémon (404-358) voulut imposer le culte d'Anaitis aux peuples de son empire, sans en excepter les Juifs. Ceux-ci résistèrent, furent traités outrageusement, mais ne cédèrent pas : ils préféraient la mort à l'apostasie.

Les satrapes, nous l'avons déjà dit, étaient loin d'être toujours ce que les Juifs auraient désiré qu'ils fussent. Josèphe raconte à ce propos une histoire intéressante [1] — dont on ne sait pas trop la date, à vrai dire. Ce fut sans doute soit sous Artaxerxès II dit Abnémon, soit sous Artaxerxès III dit Ochus.

Le grand prêtre Jochanan (ou Jean, Ἰωάννης) avait un frère, Josué (ou Jésus, Ἰησοῦς), qui convoitait la place de souverain sacrificateur. Ce Josué réussit à entrer en relations avec Bagosès, qui commandait des troupes perses cantonnées dans le voisinage ; il se lia avec lui, lui communiqua ses vœux secrets et reçut de lui d'encourageantes assurances. Plein de confiance dans ces promesses, Josué se rendit au temple et commença à s'y quereller avec son frère. Ce dernier se mit si fort en colère qu'il tua Josué sur place. Lorsque Bagosès apprit ce qui s'était passé, il se rendit sur-le-champ à Jérusalem pour punir Jochanan. Dès son arrivée il éclata en reproches. Puis il voulut entrer dans le temple, poussé soit par une pure curiosité, soit par le désir d'y poursuivre Jochanan. On voulut l'en empêcher. Le texte de Josèphe est ici assez étrange. Bagosès se serait écrié : « Comment ne suis-je pas plus pur que celui qui a été tué dans le temple [2] ? » Cette question est assez peu naturelle. Car Bagosès avait été l'ami de Josué et venait à Jérusalem pour le ven-

[1] Antiq. XI, XII, 1.

[2] *Πῶς οὐκ ἐγὼ καθαρώτερός εἰμι τοῦ ἀνῃρημένου ἐν τῷ ναῷ ;*

ger[1]. Ce qu'on comprendrait, c'est que le général perse s'écriât : « Suis-je donc plus impur que celui qui a commis cet homicide dans le temple ? » Et c'est ainsi que quelques-uns traduisent. Mais il n'y a pas l'*actif* dans le texte, il y a le *passif* (τοῦ ἀνῃρημένου).

Je pense qu'il faut voir dans τοῦ ἀνῃρημένου non pas un masculin se rapportant à Josué, mais un *neutre :* « ce qui est tué dans le temple. » Josèphe a voulu dire que, comme les Juifs défendaient l'accès du temple à Bagosès, celui-ci s'est écrié : « Vous y laissez bien entrer les victimes pour les sacrifices ! Eh bien ! est-ce que moi, Bagosès, je ne suis pas plus pur que ces animaux que vous tuez dans le temple ? » L'emploi même du participe parfait (ἀνῃρημένου) plaide en faveur de cette interprétation. Si Bagosès avait voulu parler de Josué, il aurait employé l'*aoriste*.

Bagosès entra dans le temple. Puis, au lieu de punir le coupable, il imposa des tributs aux Juifs et « leur fit payer 50 drachmes par chaque agneau, avant d'offrir les sacrifices que la Loi ordonne qu'on offre chaque jour. » Cet *impôt sur le sacrifice* sembla aussi vexatoire aux Juifs que le paraît aujourd'hui à beaucoup de gens l'impôt sur le revenu. La mesure leur fut d'autant plus sensible que dans maintes occasions précédentes c'était l'inverse qui avait eu lieu : les rois perses avaient généreusement fourni de l'argent pour les sacrifices et le culte. L'impôt dura sept ans, au bout desquels Bagosès quitta la contrée, et son successeur n'exigea plus le tribut.

Peut-être était-ce justement sa conversation avec les Juifs à l'entrée du temple qui avait donné à Bagosès l'idée d'imposer ainsi les Juifs : « Vous ne voulez pas me laisser entrer ! a-t-il peut-être dit. Comme si vous ne laissiez pas entrer des animaux pour le sacrifice ? Eh bien alors !... Vous avez le front de me donner à entendre que vous ne me tenez pas pour aussi pur que des animaux !... Pour vous apprendre à raisonner, vous me

[1] On remarquera que, d'après le texte, il ne dit pas : « Suis-je plus impur que celui qui a été tué ? » — ce qui déjà étonnerait — mais il s'écrie : « Ne suis-je pas *plus pur* que celui qui a été tué ? » — ce qui est vraiment incompréhensible.

paierez dorénavant 50 drachmes par chaque tête de bétail que vous ferez pénétrer dans votre sanctuaire ! »

Ce fut sous le roi Ochus que les Juifs eurent à endurer leurs plus grandes souffrances pendant la période perse. Le mécontentement que ce despote cruel et débauché souleva dans les provinces de son empire s'accrut à tel point que Sidon, ville très influente, décida, semble-t-il, la Phénicie et la Judée à se révolter. L'Egypte, qui avait déjà infligé plusieurs défaites à Ochus, aurait promis de secourir les rebelles. Mais Ochus, en 350, détruisit Sidon et soumit les autres villes phéniciennes, puis marcha vers l'Egypte et la reconquit. Pour punir la Judée, il déporta des Juifs en Hyrcanie et au bord de la Caspienne, s'il faut en croire Eusèbe.

Le texte original de la chronique d'Eusèbe ne nous est pas parvenu. Nous en avons deux traductions. La plus ancienne, celle de Jérôme, porte : *Ochus Apodasmo* (?) *Judaeorum capita in Hyrcaniam accolas translatos juxta mare Caspium conlocavit*. La traduction arménienne contient la phrase suivante : *Ochus partem aliquam de Romanis Judaeisque cepit et habitare fecit in Hyrcania juxta mare cazbium*. Les interprètes de nos jours se sont heurtés dans la première version au nom de ville *Apodasmum*, dans la seconde aux mots *de Romanis*.

Il ne me paraît pourtant pas bien difficile de trouver une explication très vraisemblable de ces divergences et de remonter jusqu'au texte primitif d'Eusèbe.

Je crois qu'Eusèbe avait écrit

ἀποδασμὸν Ἰουδαίων ῥώμης

Le premier traducteur a fait un contresens sur ἀποδασμόν ; il y a vu un nom de ville : de là sa traduction.

Le second traducteur a bien compris ἀποδασμόν qu'il a rendu par *partem aliquam*, mais il a fait un contresens sur ῥώμης, où il a vu bien mal à propos le nom de Rome : de là sa traduction *de Romanis*.

Ἀποδασμός signifie partage, part, portion, *détachement de troupes*. Et un des sens fréquents de ῥώμη, c'est *force militaire*. L'allégation d'Eusèbe, s'il était bien renseigné, donnerait donc

raison à ceux qui pensent que la Judée s'est soulevée contre les Perses et s'est alliée à l'Egypte contre Ochus.

La donnée d'Eusèbe a été accueillie par Georges le Syncelle dans sa chronographie. Elle s'y présente sous cette forme : Ὄχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἷλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ὑρκανίᾳ κατῴκισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι οἱ καὶ μέχρι νῦν εἰσὶν αὐτόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν. Et Paul Orose dans son Histoire dit : Tunc etiam Oxus qui et Artaxerxes post transactum in Aegypto maximum... bellum, plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcaniam ad Caspium mare habitare praecepit.

Grætz qui cite[1] ces textes ajoute : « La donnée d'Orose et de Georges le Syncelle dérive d'une même source; l'addition chez le dernier de la déportation à Babylone est donc à biffer. » C'est aller un peu vite en besogne. Cette déportation à Babylone n'est-elle pas confirmée par le passage d'Hécatée cité par Josèphe (contra Ap. I, 22) : « πολλὰς μὲν γὰρ ἡμῶν, φησίν, ἀνασπάστους εἰς Βαβυλῶνα Πέρσαι πρότερον αὐτῶν ἐποίησαν μυριάδας ? »

On remarquera que le mot μερικήν s'accorde bien avec ἀποδασμόν. Quant à αἰχμαλωσίαν, si le Syncelle avait utilisé une source (ou une traduction d'Eusèbe) latine, on dirait qu'il a lu, au lieu de *capita* (comme dans la version de Jérôme), le mot *captiva* ou *captivos*[2].

[1] *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.* 1876. II. Bd. Zweite Hälfte. S. 209. N. 2.

[2] Grætz cite encore un texte « abrupt et obscur » de Solynus dont il n'ose pas assurer qu'il se rapporte à la notice d'Eusèbe : Judææ caput Hierosolyma, sed excisa est. Successit *Hiericus*, et haec desinit *Artaxerxes* bello subacta.

On pourrait croire que ce sont des gloses explicatives afférentes à la traduction du texte d'Eusèbe par Jérôme, faites au moyen du Syncelle mal compris.

Rencontrant la traduction de *Ἰουδαίων ῥώμης*, que Jérôme traduit Judaeorum *capita* (remarquez le pluriel), Solynus aurait écrit : « Judææ caput Hierosolyma. » Puis voulant avoir un autre *caput* pour faire le pluriel (capita) et se souvenant des mots du Syncelle *μερικὴν αἰχμαλωσίαν*..., Solynus se serait mépris sur le sens de *μερικην* et y aurait vu *Jéricho ;* il aurait donc continué : « Sed excisa est. Successit *Hiericus*, et hace desinit Artaxerxes bello subacta. »

Quoi qu'il en soit, on peut dire que les deux siècles pendant lesquels les Juifs furent sous le joug des Perses, furent deux siècles de désillusion : la réalité restait si infiniment, que dis-je ! s'abaissait si rapidement au-dessous de ce que les descriptions des prophètes avaient fait attendre et espérer ! L'état actuel des choses dut généraliser la conviction que, sous les Perses, il n'y avait plus pour les Juifs aucun espoir.

Les Juifs étaient prêts à recevoir Alexandre avec presque autant de joie qu'ils avaient reçu Cyrus. Et en accueillant Alexandre, c'était la civilisation hellénistique qu'ils allaient accueillir.

Alexandre est-il allé à Jérusalem? Ou bien faut-il taxer de légendes fabuleuses les trois catégories de narrations qui nous dépeignent le héros macédonien adorant Jéhovah et lui offrant des sacrifices?

C'est ce que nous allons examiner.

## I

### Le récit de Josèphe. (Antiquités XI, VIII, 2-6).

A en croire Josèphe, Alexandre qui, après la bataille d'Issus (333), avait pénétré en Syrie, pris Damas, puis Sidon, et avait mis le siège devant Tyr, écrivit au grand prêtre des Juifs, pendant qu'il était devant cette ville, « de lui envoyer du secours, de fournir à son armée des provisions, de lui payer le tribut qu'il payait auparavant à Darius, de s'attacher à sa personne, l'assurant qu'il n'aurait pas lieu de s'en repentir. » Mais le grand prêtre répondit aux messagers du roi macédonien qu'il « était engagé par serment à ne pas prendre les armes contre Darius, et qu'il ne violerait pas ce serment tant que Darius serait au nombre des vivants. » Alexandre s'irrita fort de cette réponse et déclara qu'après la prise de Tyr il marcherait con-

Je ne puis malheureusement pas vérifier le texte de Solynus; mais il me semble qu'il y faut lire Artaxerxis. Artaxerxes est-il une faute de copiste dans Solynus ou une faute d'impression dans Grætz ?

tre le grand prêtre des Juifs et apprendrait à l'univers, en sa personne, à qui il fallait garder la foi du serment.

Il semble donc que ce n'est pas sous d'heureux auspices que le représentant de l'hellénisme et le représentant du judaïsme entrent en relations. Mais ce n'est qu'un malentendu. Alexandre et les Juifs contemporains d'Alexandre étaient faits pour se convenir. Et bientôt (toujours s'il faut en croire Josèphe), le bon accord ne tarde pas à s'établir complètement, et même merveilleusement, c'est le cas de le dire.

Alexandre, en effet, marche vers Jérusalem. Mais le souverain sacrificateur vient au-devant de lui avec les prêtres et le peuple. Et alors, quand le roi voit de loin tout le peuple en habits blancs, les prêtres revêtus de leurs robes de fin lin, le grand prêtre revêtu de sa robe de couleur de hyacinthe, avec son éphod d'or, la tiare sur la tête, où le nom de Dieu était écrit sur une lame d'or, il s'avance pour adorer ce saint nom et salue le grand prêtre. On s'étonne. Parménion lui demande pourquoi lui, devant qui tout le monde se prosterne, s'est prosterné devant le grand prêtre des Juifs. Alexandre raconte qu'il a vu ce dernier en songe, revêtu du même costume : « Je pensais alors aux moyens de conquérir l'Asie, dit-il, et il m'ordonna de ne point différer mon entreprise, mais de marcher avec confiance, parce qu'il serait lui-même le conducteur de mes troupes, et qu'il me donnerait l'empire des Perses... J'ai lieu de croire que Dieu lui-même, me conduisant dans l'expédition que j'entreprends contre Darius, m'accordera la victoire, me fera détruire l'empire des Perses, et permettra que je réussisse dans toutes mes entreprises. » Après quoi, Alexandre entre dans la ville, monte au temple, offre des sacrifices. On lui montre le livre de Daniel. On lui fait voir qu'il est dit dans ces prophéties qu'un Grec détruira l'empire des Perses. Il croit que c'est lui qui est désigné, et il en témoigne beaucoup de joie. Il accorde aux Juifs la permission de vivre selon les lois de leurs pères et les exempte de payer tribut la septième année. Sur la requête qui lui en est adressée, il autorise également les Juifs de Babylone et de Médie qui vont bientôt être ses sujets à vivre selon leurs lois. Enfin il dit à la foule que si

quelqu'un veut s'engager dans ses troupes, il y sera volontiers reçu et pourra y vivre selon les mœurs et coutumes des Juifs. Et beaucoup de Juifs s'engagent dans l'armée du roi macédonien.

Tel est en gros le récit de Josèphe.

Faut-il le rejeter en bloc et en parcelles, comme un conte à dormir debout, inventé pour la plus grande gloire de la nation juive?

Le seul fait que nous possédons, outre la narration de cet historien, deux autres espèces de sources (les traditions rabbiniques des Juifs, les traditions samaritaines) doit déjà nous mettre en garde contre un procédé si sommaire. Réfléchissons avant de nous décider.

Observons tout d'abord qu'il ne suffit pas, en thèse générale, de montrer que, dans un récit de Josèphe, il y a deux ou trois traits apocryphes, pour avoir ruiné par là même l'historicité du récit dans sa teneur générale. Car alors, dans tout Josèphe, il ne resterait à peu près rien d'admissible. Il n'y aurait plus qu'à le jeter tout entier au panier. Très souvent, ordinairement même, en vérité, lorsque Josèphe répète une histoire biblique, il l'embellit, du moins il se flatte de l'embellir : ces additions illégitimes prouvent-elles que l'histoire biblique elle-même soit fausse de tout point et qu'il n'y ait rien à en conserver? Au sujet du récit particulier qui nous occupe, il faut donc nous défier de conclusions absolues qui ne reposeraient que sur un ou deux détails de la prose de Josèphe tenus pour apocryphes ou démontrés tels. Pour justifier réellement la conviction que toute la longue narration de Josèphe est entièrement dépourvue de valeur historique, il serait bon d'établir que *tous* ses détails — non pas quelques-uns, mais tous — sont erronés, controuvés, impossibles.

Cela posé, abordons la critique du récit de Josèphe :

1. Il est bien clair — et il est assez plaisant qu'on ait pu en douter — que s'il y a eu un Sanaballat (ou Sanballat) contemporain de Néhémie, il n'a pu vivre jusqu'à l'époque d'Alexandre. Notez aussi qu'à l'époque d'Alexandre, la femme de Manassé, gendre de Sanaballat, aurait été presque aussi âgée que

Sara, femme d'Abraham, à l'époque où celle-ci eut un fils! Comment Sanaballat aurait-il pu se flatter d'un miracle qui ferait naître des enfants à sa fille déjà si... antique! Et pourtant Josèphe écrit : « Sanaballat fit bâtir le temple en toute hâte, et établit Manassé grand prêtre, pensant avoir procuré un très grand honneur aux enfants qui naîtraient de sa fille (τοῖς ἐκ τῆς θυγατρὸς γενησομένοις). » Il faut en conclure que, d'après Josèphe, la fille de Sanaballat était, à l'époque d'Alexandre, encore jeune, et mariée depuis peu. Il y a donc incompatibilité entre la narration de Josèphe et les données du livre de Néhémie[1].

De Josèphe et de Néhémie, qui a tort?

On pourrait prétendre, sans doute, que les derniers versets de Néhémie sont une addition postérieure, et qu'il faut en croire non pas ces lignes ajoutées après coup, mais l'histoire de Josèphe. Toutefois ceux qui donnent tort à Josèphe *en ce point* paraissent plus dans le vrai. Et au fait, historiquement et psychologiquement, il est difficile d'admettre que la communauté samaritaine n'ait été fondée qu'à l'époque d'Alexandre.

Mais de ce que Josèphe a tort sur ce point, il ne faut pas inférer que son récit doive simplement être biffé et tenu pour nul et non avenu. D'une part, on ne peut s'empêcher de trouver probable qu'une grande partie de ce qu'il attribue à Sanaballat et à Manassé est exact *en soi*, abstraction faite de la chronologie. Il n'y a peut-être qu'à l'antidater pour obtenir la vérité historique, et pour que le Sanaballat de Josèphe complète, sans le contredire, le Sanballat de Néhémie. D'autre part, il paraît non moins probable qu'il a dû y avoir quelque ambassade envoyée par les Samaritains à Alexandre lorsqu'il faisait le siège de Tyr, ainsi que le racontent les sources samaritaines que nous examinerons plus tard. Ce serait là, peut-être, le motif de l'erreur chronologique de Josèphe ou de la source dont il s'est servi.

Il se pourrait même que les Samaritains aient réellement

[1] A moins qu'on n'admette qu'il y a eu deux Sanaballat, l'un contemporain de Néhémie, l'autre contemporain d'Alexandre: ce qui paraît peu probable et ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été soutenu ou proposé.

obtenu d'Alexandre la permission de se construire non pas le premier temple qu'ils eussent jamais bâti, mais un temple plus beau, un « temple semblable à celui de Jérusalem » suivant les expressions de Josèphe[1]. Néanmoins, sans chercher d'autres difficultés, il semble surprenant que ce temple ait été achevé en neuf mois, quelque hâte que les Samaritains y aient pu apporter. Et ils n'y auraient mis que neuf mois d'après Josèphe. Car c'est au début du siège de Tyr que les Samaritains obtiennent la permission de bâtir le temple; et c'est à la fin du siège de Gaza qu'ils prient Alexandre d'aller le visiter. Or le siège de Tyr a duré sept mois, et le siège de Gaza deux mois. Donc les deux sièges ensemble ont pris neuf mois. Et comme très peu de temps s'est écoulé entre les deux sièges, c'est bien en 9 ou 10 mois que l'édifice aurait dû être commencé et fini.

2. Un second point sur lequel on a cru prendre Josèphe en défaut, c'est la démarche qu'il fait faire à Alexandre auprès du grand prêtre juif. Comment le roi Macédonien aurait-il eu l'idée, a-t-on dit, de demander au grand prêtre juif du secours contre Tyr (συμμαχίαν)? Il n'y a pourtant là rien de surprenant. Pour s'emparer de Tyr, Alexandre avait résolu de réunir l'île de Tyr à la terre ferme par une digue. Eh bien! Diodore de Sicile nous raconte que lorsque Alexandre entreprit ces constructions, « il appela à ce travail tous les habitants des villes voisines[2]. » Il est assez naturel qu'il ait également convoqué les Juifs.

3. On s'est étonné de la réponse du grand prêtre. « Le grand prêtre répondit aux messagers qu'il était engagé par serment à ne pas prendre les armes contre Darius et qu'il ne violerait pas ce serment tant que Darius serait au nombre des vivants. » Jamais, a-t-on protesté, les Juifs n'avaient fait un tel serment. S'ils l'avaient fait, ils avaient assez souffert sous les derniers rois de Perse pour avoir le droit de s'en croire déliés! L'occupation, par Alexandre, des vastes étendues de pays que Darius avait abandonnées dans une fuite honteuse libérait les Juifs de

[1] Dans la promesse de Sanaballat à Manassé: *ναὸν ὅμοιον ὄντα τῷ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις.*

[2] XVII, 40.

toute obligation envers l'ex-roi de Perse. Et puis, la crainte de Darius ne leur aurait pas inspiré le courage de braver le danger encore plus menaçant et plus rapproché de la colère d'Alexandre ! — Je ne suis pas, pour ma part, très touché de ces raisons. Si les Tyriens ont refusé de se soumettre à Alexandre, eux qui étaient encore plus « rapprochés » d'Alexandre que ne l'étaient les Juifs, il n'y a rien d'incroyable à ce que les Juifs aient procédé de même. Il ne faut pas s'imaginer qu'Alexandre soit apparu à ce moment-là aux Juifs tel qu'il nous apparaît à nous qui connaissons toute son histoire et qui savons d'avance ses triomphes postérieurs au moment même où nous étudions ses débuts. Il y a là une illusion d'optique historique contre laquelle tous les historiens n'ont pas réussi à se prémunir. Diodore de Sicile nous apprend que « les Tyriens soutinrent intrépidement le siège, car ils se flattaient de plaire à Darius et de s'assurer sa bienveillance. Ils croyaient aussi que le roi les récompenserait magnifiquement si, en occupant Alexandre à un siège long et périlleux, ils parvenaient à donner à Darius le temps de faire ses préparatifs. Ils comptaient en outre sur la position forte de leur île, sur leurs moyens de défense et sur le secours de Carthage, qui était une de leurs colonies [1] ». Quinte-Curce parle en effet d'une députation des Carthaginois à Tyr. Et les Carthaginois, d'après lui, « exhortent les Tyriens à soutenir courageusement le siège, en leur promettant du secours de la part de Carthage [2]. » Précédemment, la Judée s'était révoltée, de concert avec la Phénicie, contre le roi Ochus. Pourquoi les Juifs n'auraient-ils pas sinon fourni du secours à Tyr, leur ancienne alliée, du moins refusé de contribuer à sa ruine ? Il est vrai que les Juifs n'étaient pas, comme les Tyriens, en position de résister à Alexandre, mais les Juifs pouvaient croire, comme les Tyriens eux-mêmes, qu'Alexandre, retardé et occupé par le siège, resterait devant Tyr jusqu'à ce que Darius eût formé une nouvelle armée et fût venu l'attaquer et le vaincre. Rien de plus naturel que de s'attendre à un échec prolongé d'Alexandre devant Tyr, à une arrivée offensive de Darius et à une déroute définitive des Macédoniens. Quant aux serments, il n'y aurait

[1] XVII, 40. — [2] IV, 2.

peut-être pas de motifs pour en nier la réalité, mais le grand prêtre les a sans doute allégués comme une excuse. Il a été bien aise de trouver ce moyen de refuser la demande d'Alexandre, sans pourtant le choquer et sans se compromettre, pensait-il. Il n'y réussit pas tout à fait, puisque Alexandre se mit en colère. Mais on s'aperçoit bien que c'était là son but. Il voulait opposer à Alexandre une fin de non-recevoir qui ne l'irritât pas et, d'autre part, les Juifs avaient tant pâti de s'être soulevés contre Ochus que, malgré son peu d'enthousiasme pour la domination perse, le grand prêtre ne se souciait pas d'attirer de nouveau sur son peuple et sur lui-même pareils châtiments. A Alexandre, Iaddua disait : « Je ne demanderais pas mieux que de combattre pour toi, mais je suis lié par des serments. Tue Darius et je ferai ce que tu voudras. » A Darius, il aurait dit : « Ton ennemi Alexandre m'a fait demander du secours, mais je lui en ai obstinément refusé, entièrement attaché que je suis à ta cause. » C'était une conduite à double jeu qui n'est pas tellement en désaccord avec ce que nous savons par ailleurs de la politique habituelle des Juifs.

4. On se scandalise du songe que Josèphe octroie au grand prêtre Iaddua. Je ne dis pas que l'intervention divine soit ici bien admissible. Mais aussi n'est-elle aucunement nécessaire. Le songe, en lui-même, n'a rien de psychologiquement impossible. Nous voyons, d'après le texte de Josèphe, que déjà à la nouvelle de l'approche d'Alexandre, Iaddua était décidé à aller à sa rencontre. De résister au triomphateur qui était venu à bout de Tyr et peut-être (?) de Gaza, il n'y avait plus moyen évidemment. L'annonce de la chute de Tyr avait produit une immense impression ; elle avait fait sentir sur toutes les côtes de l'Occident et jusqu'aux colonnes d'Hercule le poids de la redoutable épée du prince macédonien. La puissante cité insulaire était donc vaincue! Sa flotte orgueilleuse, sa marine marchande, son opulence célèbre dans le monde entier étaient anéanties! Toute l'ambition à laquelle Iaddua devait se borner c'était d'éviter, si possible, les funestes effets du courroux d'Alexandre. Iaddua se demandait seulement *comment* il irait affronter le roi [1]. Ainsi

[1] *πῶς ἀπαντήσει τοῖς Μακεδόσιν ἀμηχανῶν.*

il était résolu à marcher au-devant du triomphateur, il cherchait uniquement, en lui-même, de quelle manière il s'y prendrait. Que, dès lors, préoccupé comme il l'était de cette question, il ait eu le songe qu'on lui attribue et qu'il ait vu dans ce songe un ordre divin, il n'y a rien là de bien surprenant. Et il ne faut pas s'étonner non plus que, dès le début, Iaddua ait eu le dessein de sortir au devant d'Alexandre. On peut se rappeler que, lors des invasions des Barbares, il est arrivé plus d'une fois que les prêtres chrétiens sont sortis en procession au-devant des dévastateurs et ont obtenu merci ; c'est ainsi que Rome a été sauvée d'Attila. Mais ce qui nous touche de plus près, c'est que pareil fait s'est passé pour la prise de Babylone par les Macédoniens. Alexandre s'attendait à trouver de la résistance ; il connaissait la force prodigieuse des « murailles de Sémiramis ; » il savait comment elles étaient environnées d'un réseau de canaux et combien de temps la ville avait soutenu le siège de Cyrus et plus tard de Darius. Il avait appris que Mazaeos, qui s'était maintenu le plus longtemps et avec le plus de bonheur à Gaugamèle, s'était jeté dans Babylone, et il craignait que les scènes d'Halicarnasse et de Tyr ne se renouvelassent. En s'approchant de la ville, il fit avancer son armée en ordre de bataille, mais les portes s'ouvrirent ; les Babyloniens, portant des couronnes de fleurs et de riches présents, les Chaldéens, les Anciens de la ville, ayant à leur tête les fonctionnaires perses, vinrent à sa rencontre. Mazaeos livra la ville, la citadelle, les trésors, et le monarque fit ainsi son entrée dans la ville de Sémiramis. Et il faut noter pour achever le parallèle avec l'entrée d'Alexandre dans Jérusalem que, d'après Adrien, Alexandre sacrifia dans Babylone au dieu Bel, suivant les prescriptions des prêtres de ce dieu [1].

[1] *τά τε ἄλλα καὶ τῷ Βήλῳ καθὰ ἐκεῖνοι ἐξηγοῦντο ἔθυσεν.* III, 16.— Il y a lieu, d'ailleurs, de remarquer dans le texte même de Josèphe, ces mots : Iaddua alla au-devant d'Alexandre avec les prêtres et le peuple, *ἱεροπρεπῆ καὶ διαφέρουσαν τῶν ἄλλων ἐθνῶν ποιούμενος τὴν ὑπάντησιν. — Τὴν ὑπάντησιν, la* rencontre qu'il était d'usage de faire. C'était de tradition (car Josèphe est ici confirmé par les auteurs païens) que les villes qui voulaient se rendre à un conquérant lui envoyassent une députation. Si Josèphe exalte la procession des Juifs et la trouve supérieure aux cortèges de toutes les

5. Mais le lieu que Josèphe assigne à la rencontre de Iaddua et d'Alexandre ne trahit-il pas le caractère fictif de tout ce récit? C'est à Sapha que le roi et le grand prêtre devraient être entrés en contact. Mais Sapha, d'après Josèphe lui-même, est situé au nord-est de Jérusalem. Si Alexandre est venu de Gaza, comme l'assure Josèphe, il a dû arriver à Jérusalem dans la direction opposée, dans la direction du sud-ouest. Et on s'écrie : « Vous voyez bien que le récit de Josèphe est une invention mensongère ! » — Mais cette contradiction géographique prouve tout juste le contraire de ce qu'on veut lui faire prouver. Supposez que Josèphe ait réellement fabriqué de toutes pièces le récit de l'expédition d'Alexandre, comme on l'a prétendu. Est-il croyable qu'au lieu de choisir pour place de la rencontre un endroit situé sur la route de Gaza à Jérusalem, il soit allé prendre de propos délibéré une ville qu'il nous apprend lui-même ailleurs[1] être située au nord-est de Jérusalem! Non, s'il a parlé de Sapha, c'est qu'il a utilisé une autre source que celle qui fait arriver Alexandre de Gaza. Nous aurons du reste à revenir sur les sources dont Josèphe paraît s'être servi.

6. On a encore allégué comme un motif de suspicion la mention des *Chaldéens* (Χαλδαίων) dans la troupe d'Alexandre en marche vers Jérusalem. C'est un peu tôt, a-t-on dit. C'est même un anachronisme. Alexandre n'avait pas encore soumis la Babylonie !

Hengstenberg a répliqué que ces Chaldéens étaient sans doute des transfuges, des opprimés qui avaient vu dans Alexandre leur libérateur. L'explication ne paraît pas concluante et la mention de ces Chaldéens reste toujours assez étrange.

Herzfeld propose de corriger le mot Χαλδαίων et de lire Χουθαίων : les Cuthéens ou Couthéens sont une des appellations par lesquelles Josèphe désigne les Samaritains. Mais cette conjecture, que Herzfeld se borne à émettre sans essayer seulement de montrer que le texte doit être altéré, et que la faute indiquée a pu se produire, cette conjecture ne peut guère être

autres villes de l'univers, cela rentre dans ses habitudes de panégyriste de la nation judéenne. C'est un Juif qui parle à des Juifs.

[1] Cf. Bell. Jud. II, 18; V, 2, 3. 3. 2.

adoptée. Son résultat le plus clair, c'est d'apporter du trouble et de la contradiction dans le récit de Josèphe. Et l'on ne nie pas qu'il y ait des contradictions dans la narration de l'historien juif (nous les relèverons quand nous parlerons des sources qu'il a employées), mais ce n'est pas une raison suffisante pour qu'il soit permis aux exégètes de multiplier ces contradictions, d'en prêter gratuitement à leur auteur et, sous prétexte qu'il y en a quelques-unes, d'en créer encore de nouvelles.

Il vaut encore mieux conserver Χαλδαίων. Seulement on ne donnera pas à ce mot son sens *géographique*, si l'on peut ainsi dire. On n'y verra pas des troupes chaldéennes. Mais on se souviendra que le terme Χαλδαῖος a été employé plus tard pour désigner non plus *tous* les Chaldéens, mais seulement les prêtres babyloniens, les astrologues, les interprètes des songes ; mieux que cela, ce terme a été employé d'une manière tout à fait générale par Plutarque, Sextus Empiricus, Lucien, etc., pour désigner les astrologues, les tireurs d'horoscope, les devins. Or, il y avait toujours de semblables gens dans l'armée d'Alexandre et Alexandre leur faisait jouer un grand rôle. Ils n'étaient pas *soldats* eux-mêmes, ils ne faisaient que *suivre* l'armée ; de là l'emploi du participe ἀκολουθούντων. Avec cette interprétation de Χαλδαίων, la symétrie de la phrase de Josèphe [1] devient parfaite : les Phéniciens, ennemis jurés des Juifs (ils n'étaient jamais devenus leurs alliés que par occasion, contre un ennemi commun ; dès que l'occasion de l'alliance et l'alliance elle-même disparaissaient, le vieux fonds permanent d'hostilité se montrait de nouveau), les Phéniciens, dis-je, se réjouissent de détruire la ville; les magiciens, hostiles aux prêtres juifs qui traitent leurs pratiques d'impostures, se réjouissent de maltraiter et de tuer le grand prêtre. Il est évident que, dans la suite d'Alexandre, ce sont surtout ces deux classes de gens, les ennemis politiques et les ennemis religieux des Juifs qui ont dû se réjouir du sort qui paraissait réservé à Jérusalem et aux Juifs.

[1] *Τῶν δὲ Φοινίκων καὶ τῶν ἀκολουθούντων Χαλδαίων, ὅσα βασίλεως ὀργὴν εἰκὸς ἐπιτρέψειν αὐτοῖς, τήν τε πόλιν διαρπάσειν, καὶ τὸν ἀρχιερέα μετ' αἰκίας ἀπολέσειν λογιζομένων, τὰ ἐναντία τούτων ἐγένετο.*

7. On a fortement mis en doute la conduite d'Alexandre et le songe que lui fait débiter Josèphe. C'est montrer qu'on est bien peu familier avec le caractère d'Alexandre et la façon dont il se comportait envers les prêtres et les religions diverses. Pour ce qui est des songes, nous savons combien Alexandre aimait à en raconter — toujours dans le même esprit politique. C'était un moyen qu'il prenait pour persuader à la galerie qu'il était chéri des dieux ; que ceux-ci se donnaient un mal tout particulier pour le soin de sa personne, et qu'il n'entreprenait rien que par leur ordre. Quand il entame le siège de Tyr, il raconte qu'Hercule lui est apparu pendant son sommeil, et lui a tendu la main, pour l'introduire dans la ville assiégée. Devant Gaza un oiseau de proie lui laisse tomber une motte de terre sur la tête, puis va se prendre dans les cordages d'une machine. Ce sont les dieux qui l'avertissent qu'il prendra Gaza, mais qu'il y courra un grand danger. Ptolémée, un de ses officiers, est-il blessé d'une flèche empoisonnée ? Les dieux, toujours complaisants, montrent à Alexandre, à point nommé, pendant son sommeil, une plante qui guérira son officier ! En un mot, Alexandre avait toujours des songes, des prodiges, et des oracles tout prêts pour consacrer toutes ses entreprises. Et quant aux sanctuaires, la liste serait longue de tous ceux qu'il a visités et de tous ceux où il a sacrifié !

L'objection se tourne donc ici en preuve. Et bien loin de mettre le récit en suspicion, elle lui donne au contraire une grande vraisemblance. La réputation du temple de Jérusalem était répandue dans tout l'Orient, quand ce n'aurait été que par les étrangetés de son culte. Il ne fallait pas que cette divinité si originale fût la seule qui parut indifférente à la gloire du vainqueur de l'Asie.

On parle d'invraisemblance, mais ce qui serait hautement invraisemblable, c'est qu'Alexandre qui traversa deux fois la Syrie Palestinienne, d'abord en allant de Tyr en Egypte, puis en partant d'Egypte pour la Perse, n'ait pas visité les Juifs et leur capitale qui avait alors, d'après Hécatée, 120 000 habitants [1].

[1] Cf. Contra Ap. I, 22.

Grætz, qui reconnaît la valeur de ces considérations, fait remarquer pourtant que tout ce qu'elles prouvent, c'est la possibilité psychologique du récit de Josèphe [1]. En réalité, ces considérations prouvent la *vraisemblance historique*. Et quand un auteur, et même plusieurs auteurs racontent un fait, il me semble qu'il suffit d'avoir démontré la probabilité historique de leur récit pour avoir démontré, autant qu'il peut s'agir de démonstrations en ce domaine, la réalité historique du fait en question.

8. Un naïf a eu l'idée d'objecter : « Il est évident que la prétendue expédition d'Alexandre à Jérusalem n'est qu'une imitation du voyage d'Alexandre à Ammon. En effet, comment Alexandre aurait-il été consulter Jupiter Ammon sur ses campagnes, alors qu'il avait déjà adoré le vrai Dieu à Jérusalem et avait déclaré que Dieu l'avait poussé en songe à ses entreprises ? » Alexandre était plus malin que celui qui a découvert cette objection. Comme s'il se souciait dans son for intérieur de toutes les religions des peuples qu'il rencontrait ! Comme s'il y croyait ! Comme si Jéhovah avait joué un plus grand rôle dans sa pensée et dans sa vie religieuse (en admettant qu'il en eût une quelconque) qu'Apollon, Bel ou Isis ! La vraie religion d'Alexandre, c'était la politique : il y a de nos jours pas mal de gens... qui ne ressemblent à Alexandre qu'en ce point.

Sans compter qu'alors, s'il y avait un atome de vérité dans l'objection, il faudrait nier, pour les mêmes motifs allégués contre la visite à Jérusalem, la narration du nœud gordien. « Comment, pourrait-on, devrait-on s'écrier, comment Alexandre serait-il allé consulter Jupiter Ammon, lorsqu'il avait déjà été proclamé par l'oracle gordien le souverain élu par les dieux pour dominer sur toute l'Asie ? » La vérité est qu'Alexandre est allé d'abord à Gordion, probablement ensuite à Jérusalem et encore après tout cela à Ammon. Et s'il avait rencontré sur sa route un quatrième temple célèbre ou un autre oracle à remplir, il ne se serait pas privé de ce qui n'était pour lui qu'un divertissement innocent et utile, et peut-être un peu

[1] Die psychologische Möglichkeit, nicht die historische Thatsächlichkeit.

ironique dans le fond. Ou bien, peut-être, qui sait? y avait-il chez Alexandre quelque chose de cette idée de l'antiquité que chaque territoire a son dieu ou ses dieux, qu'il importe en chaque pays d'honorer et de se concilier les divinités puissantes dans cette contrée, et que, dans tous les cas, si on ne s'en trouve pas mieux, on ne s'en trouve pas plus mal...

9. Mais comment, reprend-on, comment Alexandre aurait-il pu lire ce qu'il y avait écrit sur la lame d'or de la tiare du grand prêtre? Comment aurait-il pu discerner qu'il se trouvait en face du « nom de Dieu? » — Eh! quand il aurait non pas lu évidemment, les caractères hébreux, mais conjecturé qu'ils représentaient quelque nom de divinité, il a donné ailleurs assez de marques d'intelligence et d'esprit, pour qu'il y ait vraiment de la mauvaise grâce à lui chicaner celle-là. Toutefois, qu'on le remarque, le texte ne porte pas qu'Alexandre ait lu, su, ou deviné quoi que ce soit de ce nom de Dieu. C'est le narrateur qui, après avoir parlé de « la tiare sur la tête du grand prêtre, » ajoute : « où le nom de Dieu était écrit sur une lame d'or. » Mais l'historien n'a garde d'insinuer qu'Alexandre s'en soit douté. De même lorsque Josèphe écrit qu'Alexandre « se prosterna devant le nom, » c'est bien là en effet ce qu'Alexandre a accompli *en fait*, mais l'historien n'affirme pas que le roi Macédonien ait *su* qu'il le faisait et ait *voulu* le faire. Quand Alexandre prend la parole, il ne dit rien, lui, de ce nom, il parle seulement du grand prêtre et du Dieu que le grand prêtre représente. L'argument n'a donc aucune valeur.

10. On a signalé l'inexactitude de la mention que Josèphe fait du livre de Daniel. Ici, la critique aurait raison, s'il était définitivement prouvé que le livre de Daniel n'existait pas à l'époque d'Alexandre. Ce serait donc un trait ajouté postérieurement au récit de l'expédition du roi macédonien.

11. On n'a pas voulu admettre qu'Alexandre ait dispensé les Juifs des impôts pendant l'année sabbatique. Alexandre avait besoin d'argent, affirme-t-on. — Mais qu'était-ce pour Alexandre que l'impôt fourni par un petit pays tel que la Judée? C'était à la fois très peu pour lui, et beaucoup pour les Juifs. Il pouvait donc, à peu de frais, se concilier le dévouement de ceux-ci, et

se mettre en bonnes relations avec les prêtres de cette contrée, ce qui a été sa politique constante. Et puis, il ne nous est pas dit qu'on fût cette année-là, ou même qu'on dût être l'année suivante dans une année sabbatique. Il semble que si tel eût été le cas, on nous l'aurait appris. Or, en admettant que l'année suivante ou l'année d'après fût une année sabbatique, Alexandre pensait bien être le maître de l'Asie à cette époque. Et une fois possesseur de l'Asie et de ses immenses trésors accumulés depuis des siècles, que pouvait bien lui faire le petit tribut de la Palestine ? D'ailleurs, d'après Arrien[1], Alexandre exauça toutes les requêtes que les prêtres de Babylone lui firent en ce qui concernait leur temple. Pourquoi n'en aurait-il pas agi ainsi avec les prêtres de Jérusalem ?

12. Mais la demande relative aux Juifs de Babylone et de Médie ? Voilà qui est apocryphe, à coup sûr. Quelle plaisanterie que de faire demander par les Juifs de Palestine à Alexandre des faveurs pour les Juifs fixés dans des contrées qu'Alexandre n'avait pas encore conquises ? — Si c'est une plaisanterie, il faut convenir qu'elle était bien trouvée. Il aurait été difficile de découvrir une flatterie plus délicate, qui fût plus susceptible de chatouiller l'orgueil du conquérant. Au reste, si les pays n'étaient pas soumis, on pouvait maintenant s'attendre à ce qu'ils le seraient à brève échéance. Et la demande des Judéens n'avait rien que de naturel, étant donné l'attachement des Juifs à leur race. Une fois que les Juifs avaient tant fait que de recevoir Alexandre à Jérusalem, une fois qu'ils étaient irrémédiablement compromis, tant valait gagner aussi complètement que possible les bonnes grâces du Macédonien, surtout lorsque, pour les gagner, il n'y avait qu'à servir les intérêts du peuple juif lui-même. Alexandre non seulement devait être agréablement impressionné par une pareille demande, mais il devait y accéder avec d'autant plus de plaisir que c'était un moyen de prévenir en sa faveur de nombreux habitants de cet Orient qui lui était encore hostile et fermé.

13. On ne veut pas non plus que des Juifs se soient enrôlés volontairement dans l'armée d'Alexandre. Et qu'allègue-t-on ?

[1] III, 16.

L'objection trahit bien un parti pris curieux d'opposition à ce pauvre Josèphe ! On dit : « Alexandre avait besoin de soldats. Donc il a dû enrôler les Juifs de force ! » Le raisonnement n'est pas même captieux. Il avait besoin de soldats.... cela ne prouve pas la non historicité de son invitation aux Juifs ! Et pourquoi n'y aurait-il pas eu des Juifs, et même en grand nombre, pour accepter cette invitation ?

14. Enfin M. Reuss écrit : « Josèphe lui-même, dans un endroit où son but apologétique le conduit à énumérer tous les princes et généraux étrangers qui avaient jamais visité le temple, commence la série par Antiochus II et garde un profond silence sur Alexandre, soit qu'il ne crût plus lui-même à cette fable, soit qu'il n'osât pas l'insérer dans un livre destiné à la discussion critique. (Contr. Apion. II, 7 ; cf. II, 4 et I, 12). » Ces remarques ne sont pas absolument concluantes. Si l'entrée d'Alexandre dans Jérusalem doit être niée de ce chef, il faudra sans doute aussi nier celle de Ptolémée Soter dans la capitale juive[1] : Josèphe en parle également dans ses *Antiquités* et la passe de même sous silence dans l'endroit cité de son écrit *contre Apion*. Au reste les arguments tirés du silence des auteurs sur tel ou tel point n'ont pas une bien grande valeur en général. Herzfeld trouve au contraire que Josèphe se confirme lui-même, et que ce qu'il dit dans ses autres ouvrages établit la réalité d'une visite d'Alexandre en Palestine. Comment s'expliquer autrement, demande-t-il, que, d'après la *Guerre juive*[2] et l'écrit *contre Apion*[3], Alexandre ait donné aux Juifs une habitation à Alexandrie et leur ait accordé des droits égaux à ceux des Macédoniens ?

Voilà à peu près toutes les objections qu'on a faites au récit de Josèphe. En les épluchant une à une, nous avons constaté qu'elles ne sont pas des plus fortes. A part quelques erreurs, à part quelques contradictions sur lesquelles nous allons maintenant revenir, tout le récit de Josèphe nous a paru psychologiquement possible — historiquement vraisemblable — probable en un mot.

[1] *εἰσελθὼν γὰρ σαββάτοις εἰς τὴν πόλιν ὡς θύσων*. Ant. XII. I, 1.
[2] II, 18, 7. — [3] II, 4.

Que faut-il conclure des contradictions que présente le récit de Josèphe? Les critiques, jusqu'à présent, n'en ont qu'insuffisamment parlé. Quand on rejette un récit en bloc, il est naturel qu'on se croie dispensé de l'étudier en parcelles et de rendre compte de ce qu'il peut présenter d'insolite et de difficile. Ces contradictions paraissent prouver que Josèphe a eu entre les mains diverses sources et qu'il n'a pas su les concilier ou ne s'est pas donné la peine de les mettre d'accord, ayant apporté trop peu d'attention à son travail. On ne prétend pas que Josèphe se soit borné, du moins partout et toujours, à couper aux ciseaux ici et là des fragments plus ou moins longs et à les juxtaposer tant bien que mal. La rédaction elle-même, en général, paraît être de lui. Et tout ce qu'on peut faire, c'est de montrer qu'il a dû user de documents divers et contradictoires et qu'il a manqué de la perspicacité ou de l'habileté nécessaires pour tirer de leurs données un récit homogène.

Voici les principales contradictions ou les principaux manques d'homogénéité et de cohérence qu'on peut relever :

1° On s'étonne que Josèphe ait écrit que les anciens de Jérusalem voyaient avec peine Manassé participer aux fonctions de *grand-prêtre*[1]. En effet, que dit Manassé à Sanaballat? « Je ne veux pas être privé à cause de ta fille de la *dignité sacerdotale*[2]. » Il ne dit pas « de la dignité de *grand prêtre*. » Et que lui répond Sanaballat? « Non seulement tu conserveras la *dignité sacerdotale*[3], mais même je te ferai avoir la *dignité de grand prêtre*[4]. » Et, au fait, tout ce que les anciens avaient ordonné, c'est que Manassé ne s'approchât pas du sanctuaire, et tout ce que le grand prêtre avait fait, c'était d'empêcher son frère d'approcher de l'autel[5]. Ces expressions pourraient naturellement s'appliquer à la privation des fonctions de grand prêtre; mais elles ne *supposent* pas nécessairement autre chose que les fonctions purement sacerdotales. Et ces fonctions purement sacerdotales, c'est ce que le dialogue de Manassé et de Sanaballat postule, lui, et suppose uniquement. A moins donc de

[1] *μετέχειν τῆς ἀρχιερωσύνης.* — [2] *τῆς ἱερατικῆς τιμῆς.* — [3] *τὴν ἱερωσύνην.*
[4] *τὴν ἀρχιερατικὴν δύναμιν καὶ τιμήν.*
[5] .... *μὴ προσιέναι τῷ θυσιαστηρίῳ.... εἴργοντος τὸν ἀδελφὸν τοῦ βωμοῦ.*

rétablir, dans le texte de Josèphe, μετέχειν τῆς ἱερωσύνης au lieu de μετέχειν τῆς ἀρχιερωσύνης, c'est-à-dire à moins de supposer que l'addition de la syllabe αρχ provienne soit d'un copiste influencé par le ἀρχιερέως de la ligne précédente, soit de Josèphe inattentif au texte de la source qu'il employait, il faut reconnaître que le récit de Josèphe présente ici une insoluble contradiction.

2° Dans le récit relatif à Sanaballat et à Manassé, il est dit que Sanaballat *se rendit* auprès d'Alexandre *avec* 8000 hommes de son gouvernement[1]. Plus loin, après le passage d'Alexandre à Jérusalem, lorsque les Samaritains s'en viennent à la rencontre d'Alexandre, ils amènent avec eux les soldats que Sanaballat avait autrefois *envoyés* à Alexandre[2].

3° Lorsque les Sichémites abordent Alexandre pour lui demander d'aller voir leur temple, ils ne font pas la moindre allusion à la permission que pourtant Josèphe assure plus haut leur avoir été donnée par le roi de bâtir le temple. Ce silence, joint à la difficulté qu'il y a à se représenter un temple achevé en 9 à 10 mois, peut nous incliner à penser qu'il y a là deux sources différentes.

4° Sanaballat est censé avoir fourni à Alexandre toutes sortes d'explications sur les Samaritains et les Juifs, pour décider Alexandre à permettre de bâtir un temple sur le mont Garizim[3]. Il serait étrange qu'après cet entretien, lorsque, de plus, Alexandre a déjà eu à son service, pendant le siège de Tyr, des troupes samaritaines dont la présence a pu lui conserver le souvenir des discours de Sanaballat, il en soit encore à se demander, lorsqu'il rencontre la députation samaritaine, au sortir de Jérusalem, qui ils sont[4] et s'ils sont Juifs[5]. N'est-il pas visible qu'il y a là différentes sources? Josèphe même paraît s'y être pris assez maladroitement pour les combiner. L'ambassade de Sanaballat auprès d'Alexandre a lieu, dit-il, au *début* du siège de Tyr. Eh bien! Josèphe attend d'avoir *fini* de raconter le

[1] *λαβὼν ὀκτακισχιλίους τῶν ἀρχομένων ὑπ' αὐτοῦ πρὸς Ἀλέξανδρον ἧκε.*

[2] *προσπαρα λαβόντες καὶ οὓς Σαναβαλλέτης πρὸς αὐ τὸν στρατιώτας ἀπέστειλε.*

[3] *ὁ Σαναβαλλσέτης αὐτῷ λόγους προέφερε, δηλῶν ὡς κτλ.*

[4] *τίνες ὄντες ταῦτα παρακαλοῦσιν.*

[5] *εἰ τυγχάνουσιν Ἰουδαῖοι.*

siège de Tyr et d'avoir installé Alexandre au siège de Gaza, pour revenir sur ses pas et raconter l'ambassade samaritaine.

5° Josèphe dit, d'un côté, qu'Alexandre s'est rendu de Gaza à Jérusalem. Mais, d'autre part, il place la rencontre d'Alexandre et des Juifs à Sapha, c'est-à-dire entre Tyr et Jérusalem. N'a-t-il pas utilisé des documents différents qui plaçaient l'expédition à Jérusalem, les uns immédiatement après le siège de Tyr, les autres seulement après le siège de Gaza[1]?. Cela paraît d'autant plus probable que, toujours d'après Josèphe, Alexandre, au reçu de la lettre des Juifs, entra en colère, promit de se venger, « non tout de suite, car il ne pouvait quitter Tyr qui allait être prise, mais *dès qu'il aurait conquis Tyr.* »

6° Après la visite d'Alexandre à Jérusalem, dans l'entrevue des Samaritains avec Alexandre, lorsque ce dernier demande aux Samaritains s'ils sont Juifs, ils répliquent qu'ils ne le sont pas (τῶν δ'οὐκ εἶναι φαμένων). Et pourtant, quelques lignes plus haut, nous lisons : « Les Samaritains, voyant la distinction avec laquelle Alexandre avait traité les Juifs, résolurent de se dire Juifs (ἔγνωσαν αὐτούς Ἰουδαίους ὁμολογεῖν). » Cette contradiction flagrante à si peu d'intervalle ne s'explique, elle aussi, que si Josèphe a fait usage de sources différentes.

Voilà donc cinq ou six arguments en faveur de l'idée que nous avons émise sur les sources du récit de Josèphe.

C'est ici le cas de se rappeler que Josèphe promet au début même de ses *Antiquités* de reproduire très exactement le récit

[1] Je sais bien que, comme les sources rabbiniques placent la rencontre à *Antipatris* et comme Antipatris s'appelait auparavant Kephar-Saba (כפר־סבא), Reland (cité par Grætz) a soupçonné qu'il y avait ici une confusion de *Σαφά* et de *Σαβά*. Je ne sais s'il a vu là une faute de copiste grec ou s'il a admis une erreur de Josèphe lui-même, qui aurait mal lu un texte écrit en caractères hébraïques. Il est sûr que lorsqu'on lit *εἰς τόπον τινὰ Σαφὰ λεγόμενον*, on est tenté de croire que Josèphe a lu ספר־ספא : de là viendrait son erreur, *λεγόμενον* traduisant ספר. Seulement comment expliquer la traduction de סבא par *σκοπός*? Et il me semble que la même difficulté se retrouve, si on veut admettre une faute de copiste grec. Ce qu'il y a encore de plus simple, c'est donc de supposer que Josèphe a utilisé des sources différentes. Il est curieux que ce mode d'explication ne paraisse être encore venu à l'esprit de personne.

de ses sources, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher[1]. Et cette promesse, il y fait encore allusion dans le livre IV du même ouvrage, à propos de la législation de Moïse : il affirme s'en être tenu strictement à l'autorité de son texte, avec cette seule réserve de présenter les lois dans un ordre plus convenable et plus systématique[2]. Ailleurs, il appelle son travail un μεθερμηνεύειν, entendant par là moins une traduction littérale qu'une sorte de paraphrase arrangée suivant le plan de son ouvrage en combinant les documents divers. Enfin, dans le livre X des *Antiquités*, qui précède immédiatement le livre XI auquel est emprunté le récit que nous étudions en ce moment, Josèphe ratifie la promesse du début de son ouvrage[3].

Il importe de tenir compte de ces déclarations positives et réitérées.

Elles nous démontrent à priori ce dont les contradictions et les incohérences du récit de Josèphe fournissent la preuve de fait, à savoir que le récit de l'expédition d'Alexandre a été composé par Josèphe suivant la même méthode et les mêmes procédés que le reste de son histoire et, par conséquent, mérite le *même degré de confiance :* ici, comme partout dans Josèphe, il peut y avoir des détails suspects, erronés, apocryphes — nous avons vu qu'il y en a — mais le fond est solidement historique. Josèphe n'a pas inventé ce qu'il rapporte, il l'a emprunté à différents documents. La diversité de ces sources est un argument en faveur de l'historicité du fait qu'elles racontent et que Josèphe reproduit après elles et d'après elles. Vouloir tirer des contradictions de ces sources un argument contre l'historicité du fait auquel elles rendent témoignage serait aussi peu raisonnable que de vouloir nier l'histoire évangélique tout entière à cause de certaines contradictions que présentent entre eux les différents Evangiles.

[1] Procem. § 3... *οὐδὲν προσθεὶς οὐδ' αὖ παραλιπών...*

[2] Ant. IV, 8, 4.

[3] *μήτε προστιθείς τι ἴδιον μήτε ἀφαιρεῖν ὑπεσχημένος,* Ant. X. 10.

(*A suivre.*)

# LE JOUR DU SEIGNEUR

## ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS[1]

---

### § 9. Conclusion.

Y a-t-il eu et y a-t-il encore chez les peuples païens et d'après leurs propres documents, des traces de l'institution du sabbat primitif? Telle était la question que nous nous étions posée[2], à laquelle on a fort diversement répondu depuis des siècles dans la chrétienté, comme en dehors, et à laquelle on ne peut encore répondre qu'incomplètement, malgré les progrès considérables qu'ont fait à notre époque les recherches historiques, géographiques, linguistiques et mythologiques.

Nous avons cependant essayé de répondre suivant nos forces, et les principaux résultats auxquels nous sommes parvenu, peuvent être ainsi résumés :

1° Chez les anciens Egyptiens, il y avait un religieux respect pour le septénaire et il semble probable qu'à côté de l'institution officielle de la décade, il s'était maintenu une autre institution plus ancienne, ayant toujours conservé une certaine existence populaire ou sacerdotale, à savoir la semaine.

2° Chez les anciens Chaldéens, on trouve non seulement le

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 136, 245, 403, 523; 1889, p. 371, 529; 1890, 250, 375.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 245.

septénaire entouré de la plus brillante auréole, mais encore soit l'institution d'une semaine semi-lunaire et semi-sabbatique, soit celle d'un sabbat à la fin de cette semaine. Il semble même que chez eux le septénaire jouait aussi un rôle dans les idées cosmogoniques.

3° Chez les Arabes, on distingue avant Mahomet à la fois l'existence de la semaine et le caractère religieux du septénaire, et ces deux faits ne s'expliquent pas simplement par des influences juives.

4° Chez les anciens Perses, on constate une double semaine exacte ou approximative : l'une, déterminée par des jours consacrés au Dieu suprême ; l'autre, par des jours de repos. En outre, cette dernière semaine est mise en rapport avec une cosmogonie où sont marqués les six actes créateurs.

5° Chez les Grecs, l'institution de la décade a peut-être été précédée par celle de la semaine, et nulle part ailleurs l'importance du septénaire n'a été aussi hautement proclamée, du moins au point de vue cosmologique et philosophique.

6° Chez les Romains, il faut signaler surtout l'institution des nundines ou d'une semaine de 8 jours, institution à la fois antique et prolongée, complètement indépendante du mois et terminée par un jour caractérisé par la suspension du travail ordinaire et par une certaine solennité religieuse.

7° Chez les Chinois, l'institution de la semaine est peut-être fort ancienne et le septénaire était entouré d'une grande considération.

8° Les anciens Péruviens connaissaient la semaine.

9° Chez les Nègres de l'Afrique occidentale, on découvre l'existence, non seulement de la semaine, mais encore d'un jour férié hebdomadaire, et il y a des traces d'un caractère exceptionnel du septénaire.

Ces faits ne sont pas les seuls analogues qu'il y aurait à signaler. Ainsi les anciens Germains paraissent avoir eu la semaine avant d'avoir reçu des Romains la désignation mythologique de ses jours [1] ; les Hindous font usage depuis bien

[1] Voir Appendice I.

des siècles de la semaine planétaire, et même dans quelques contrées solennisent spécialement un de ses jours[1]. En recher-

[1] Les jours de la semaine hindoue sont ainsi nommés : Jour de Suryas (ou du Soleil), de Chandras (Lune), de Mangalas (Mars), de Budhas (Mercure), de Vrihaspatis (Jupiter), de Sukras (Vénus), de Sanis (c'est-à-dire le lent, Saturne). Voir von Bohlen, *Das alte Indien*, 2. Th., 1830, p. 248 ; Arago, *Astron. popul.*, IV, p. 657.

Cette semaine planétaire n'est point aussi ancienne que le prétendait von Bohlen, Il la regardait même comme antérieure à ce qu'il appelait la semaine babylonienne et qui n'est pour nous que la semaine alexandrine ou égypto-gréco-romaine. La plus ancienne division du mois dans l'Inde était une division en deux moitiés : la moitié lumineuse, allant de la nouvelle à la pleine lune ; la moitié obscure, allant de la pleine lune à la nouvelle (W. Schlegel, *Ind. Bibliot.*, II, 1824, p. 177). Pictet regardait cette division comme appartenant déjà aux Aryas primitifs (*Orig. indo-europ.*, III, p. 343, 348), et elle pouvait conduire d'elle-même à l'institution de la semaine.

Selon Lassen (*Indische Alterthumskunde*, 1 Bd., 2 A., 1867, p. 903), la lune et les 5 planètes proprement dites ne peuvent être considérées comme des dieux védiques. Une véritable astrologie supposant que l'action des planètes sur les destinées humaines puisse être prédite, ne semble pas être sortie du sol de l'Inde, mais y être venue de la Chaldée : elle n'apparaît pas dans la littérature hindoue avant 350 avant J.-C.

D'autre part, au moins au commencement du 3e siècle de notre ère, on savait en Occident que l'Inde connaissait la semaine et même attachait une grande importance à la semaine astrologique. C'est ce que prouve un détail, vrai ou supposé, au fond peu nous importe, du roman biographique, théologique et indirectement hostile au christianisme, que le rhéteur Philostrate composa sous le nom de Vie d'Apollonius de Tyane, à la demande de l'épouse de Septime Sévère. Philostrate, en effet, raconte, d'après Darmis, disciple, compagnon de voyage et biographe d'Apollonius, regardé comme un contemporain du Seigneur Jésus, que le héros reçut du brahmane Jarchas « 7 anneaux qui étaient nommés d'après les 7 astres et qu'Apollonius devait porter l'un après l'autre suivant les noms des jours. » (*Vita Apollon.*, III, 41. Ed. Boissonade). En outre, d'après Lassen (II, p. 1120, 777), les monnaies des rois du Sindhy, situé à l'embouchure de l'ancien Indus, rois qui commencèrent à régner antérieurement à l'an 157 avant notre ère, présentent à droite d'une de leurs faces le plus souvent 7 étoiles, dont une au milieu ; d'autres fois, seulement un soleil ou une étoile au milieu, tandis que les satellites sont représentés comme des rayons. Au-dessous de la figure principale apparaît une demi-lune.

Après les Chaldéens, ce furent les Grecs qui depuis les conquêtes

chant les termes par lesquels le nombre 7 est désigné dans un grand nombre de langues, on constate de curieux faits phi-

d'Alexandre, exercèrent dans l'Inde une grande influence (Voir deux articles de la *Revue des Deux-Mondes*, l'un d'Emile Burnouf (juillet 1888), sur le Bouddhisme en Occident; l'autre d'Em. Sénart (mars 1889), intitulé : Un roi de l'Inde au 3e siècle.). Cette influence fut exercée en particulier sur l'astronomie.

En fait, tandis que la semaine chaldéenne, qui a pour formule ☾☉♃♀♄♂☿, et la semaine alexandrine, ♄☉☾♂☿♃♀, proviennent également de l'ordre planétaire par grandeur d'orbite : la 1re, à partir du plus petit orbite; la 2de, à partir du plus grand, la genèse de la semaine hindoue n'est pas si simple. Cette semaine, en effet, ne se rattache qu'indirectement à un ordre planétaire par grandeur d'orbite. De plus, elle provient directement, non de la semaine chaldéenne, mais de la semaine alexandrine, à laquelle elle ne fait qu'une seule modification, en prenant pour tête de la série le Soleil et non Saturne. La semaine hindoue est donc identique pour la série des jours à notre semaine hébraïco-romano-chrétienne. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle en provienne, puisque celle-ci ne date que de Constantin. On sait du reste que les Hindous avaient l'habitude de n'emprunter qu'en modifiant et dès lors on comprend qu'ils aient commencé leur série hebdomadaire par le jour du Soleil plutôt que par celui de Saturne ou même celui de la Lune.

Nous serions donc porté à croire que la division du mois lunaire en deux moitiés, a préparé l'institution d'une semaine plus ou moins dépendante du mois, comme elle l'était chez les Chaldéens, même après la découverte de l'année solaire, et que peu à peu sous la double influence des Chaldéens, puis des Alexandrins, cette semaine est devenue la semaine hindoue actuelle, complètement indépendante du mois. Celle-ci semble avoir été adoptée vers le commencement de notre ère, un peu avant ou un peu après, par conséquent à peu près en même temps qu'elle pénétrait dans l'empire romain.

« Le jour du soleil, dit von Bohlen (p. 247), est le jour le plus saint chez les Hindous; il fut le jour de la création sous le méridien de Lanka (c'est-à-dire de l'île de Ceylan. « *Davis in Asiat. Res.*, II, p. 233); avec lui au lever du soleil, commence le Kalpa ou une nouvelle période du monde.» (W. Schlegel, *Ind. Bibl.*, II, p. 178). Ewald, dans ses *Alterth. des Volkes Isr.*, (3. A., 1866, p. 461, note), dit que chez les Bouddhistes de l'Arrakan (ce doit être un district de la Birmanie anglaise) et d'ailleurs, les 4 phases de la lune sont solennisées chacune, et il renvoie à *American Oriental Journal*, I, p. 238; *Spence-Hardy's Eastern Monachism*, p. 236. Le même théologien parle à plusieurs reprises de l'institution de la semaine comme étant fort ancienne chez les Hindous — Voir encore p. 131, note et p. 463, où il dit : « Chez les Hindous le 7 ou le 8 et le 14 de chaque mois, appelés

lologiques, qui pourraient avoir de l'importance[1]. Nous aimerions aussi revenir sur la liaison remarquable que nous avons déjà observée entre l'idée de ce nombre et celle du serment, et montrer qu'elle ne se trouve pas seulement où nous l'avons signalée[2]. Mais comment traiter encore tous ces points sans abuser de la généreuse hospitalité de cette Revue? Les recherches sont d'ailleurs difficiles, obscures et nous sommes loin d'avoir pu les poursuivre comme nous l'eussions désiré. Nous nous sommes borné en conséquence sur le 2d de ces points à indiquer en note le résultat sommaire de notre étude, avec quelques indications de sources, et à insérer sur le 1er, le 3me et le 4me trois courts appendices, à la fin de cet article : ils ont entre eux d'intimes rapports et pourront faciliter des recherches subséquentes.

Les larges développements dans lesquels nous sommes déjà entré, doivent du reste suffire jusqu'à un certain point, car ils embrassent des peuples fort divers, qui ont habité ou habitent fort loin les uns des autres et dont plusieurs remontent à une haute antiquité. En outre, les résultats auxquels nous avons été conduit, semblent pour la plupart bien établis et forment un ensemble assez saisissant.

Assurément on ne peut pas prouver mathématiquement que ces résultats se rattachent nécessairement à l'institution du sabbat primitif, tel qu'il est raconté dans la Genèse, et d'ailleurs cet ordre de vérités serait-il susceptible d'une telle

parvan, c'est-à-dire nœud, division, avaient d'ancienneté une certaine sainteté, » et renvoie à *Mahâb Sâvitri*, cl. 25, Wilson's Vishnu-Purâna, p. 275, note ; *Journal. Asiat. Soc.* t. IX, 84-86.

« Le septénaire est regardé par les Hindous comme très saint, dit von Bohlen (p. 247), et il joue dans leurs mythes un rôle important. Nous n'avons qu'à rappeler les 7 saints Rishis, les 7 chevaux de Surya, les 7 langues d'Agni (le dieu du feu), le Dragon à 7 têtes, le Gange, qui comme le Nil, a 7 embouchures, les 7 Purgatoires, qui représentent autant de portes de Mitra. » Voir aussi W. de Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, I, 1836, p. 36. — Certes ce n'est pas non plus chez les Indous que l'on pourrait attribuer la sainteté du nombre 7 à la considération des planètes.

[1] Voir Append. II.

[2] Voir Append. III.

preuve? — De plus, nous ne saurions oublier que le but que nous poursuivons n'est pas proprement apologétique, mais, comme l'indique le sous-titre de nos articles, dogmatique et historique : historique, en tant que la thèse dogmatique peut être confirmée par l'histoire.

Commençons cependant par une considération d'ensemble, en harmonie avec notre but et avec les études précédentes. Pour un chrétien convaincu, éclairé, conséquent, Dieu a institué au début de l'humanité le repos du 7me jour, et, peu de temps après, une chute morale profonde est survenue dans l'humanité entière représentée alors par son premier couple. Dès lors, pour l'institution du sabbat, comme à plusieurs autres égards, nous ne pouvons pas nous attendre à retrouver dans les documents païens autre chose que des débris de la tradition primitive. Or ces débris, ne les retrouvons-nous pas en constatant chez des peuples aussi divers que les Egyptiens, les Chaldéens, les Arabes, les anciens Perses, les Grecs et les Romains, les Chinois, les Péruviens, les Nègres de l'Afrique occidentale tantôt la semaine de 7 ou 8 jours[1], tantôt cette semaine avec la solennisation particulière d'un de ses jours et le plus souvent du dernier[2], parfois même la semaine de 7 jours, la solennisation du 7me jour et des cosmogonies où le septénaire joue un certain rôle[3], presque toujours le caractère exceptionnel et religieux du septénaire en général[4]? Et n'est-il pas bien remarquable que les peuples qui se distinguent le plus sous ce rapport, tels que les Chaldéens, les anciens Perses, les Romains, les Nègres de l'Afrique occidentale, figurent aussi parmi ceux chez qui l'on retrouve le plus de traces du monothéisme primitif ou de l'ensemble des traditions génésiaques ?

Ce que Dieu a institué directement au début de l'histoire de l'humanité, c'est surtout le sabbat, et c'est par là qu'indirecte-

[1] Chaldéens, Arabes, anciens Perses, Romains, Chinois, Péruviens, Nègres de l'Afrique occidentale.

[2] Chaldéens, anciens Perses, Romains, Nègres de l'Afrique occidentale.

[3] Chaldéens, anciens Perses.

[4] Surtout les Grecs.

ment il a aussi fondé la semaine et marqué le septénaire d'un caractère auguste et fort exceptionnel. Le sabbat peut être envisagé comme un point spécial et très déterminé, constituant un véritable centre ; la semaine, comme une circonférence au centre de laquelle serait le sabbat ; et le caractère auguste et exceptionnel du septénaire en général, comme formant une 2de circonférence concentrique, tout autrement plus vaste que la 1re. Or ne semble-t-il pas que dans l'ensemble de l'humanité déchue ce qui est le moins bien conservé, c'est le sabbat ; que la semaine a laissé plus de traces ; et le caractère exceptionnel du septénaire, plus encore ? Et n'est-ce pas de rechef ce qu'on pouvait attendre du cours naturel des choses sous l'influence de la chute de l'humanité ?

Nous avons vu[1] qu'on avait à tort voulu rattacher l'origine de la semaine et du sabbat chaldéens soit aux diverses phases de la lune et au culte de la divinité lunaire, soit aux 7 planètes et au culte de leurs dieux, en particulier au culte de Saturne, soit au concours de l'importance que le nombre 6 aurait eu dans la vie ordinaire des Babyloniens, et de la sainteté dont le nombre 7 était réellement revêtu à leurs yeux. Nous avons vu immédiatement après, que l'idée de la sainteté du septénaire chez les Chaldéens ne pouvait provenir purement et simplement ni du nombre des planètes, ni de la division du mois synodique en 4 parties de 7 jours chacune, ni d'un sens mystérieux et symbolique du septénaire envisagé seulement en lui-même, mais qu'elle devait plutôt s'expliquer par certaines données de la cosmogonie et de la théogonie chaldéennes.

Nous eussions désiré revenir brièvement à tous ces égards sur les diverses études que nous avons ensuite présentées et montrer qu'elles confirment en gros les conclusions tirées au sujet des Chaldéens. Mais devant nous restreindre le plus possible, nous nous bornerons à quelques réflexions plus ou moins générales.

Quant à l'idée même du septénaire et à son importance exceptionnelle, nous rappellerons seulement les résultats cons-

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 524-528.

tatés[1] au sujet des Grecs, le peuple qui paraît s'être le plus préoccupé de cette idée ou du moins l'avoir le plus étudiée : 1° ils n'ont connu que fort tard les 7 planètes, longtemps après que l'idée du septénaire s'était développée chez eux ; 2° le septénaire était pour eux le chiffre d'Apollon, c'est-à-dire du dieu du soleil, et non celui d'Artémis, la déesse de la lune, dont le nombre était 6 ; 3° l'importance religieuse ou mythologique du septénaire comme chiffre d'Apollon, fut chez eux antérieure à son importance philosophique basée sur des considérations mathématiques, astronomiques ou anthropologiques.

Nous sommes loin de méconnaître le rôle considérable qu'ont joué les 7 planètes dans l'histoire de la semaine et du septénaire, surtout grâce aux Alexandrins. Mais, comme facteur naturel de la semaine, la lune nous paraît avoir exercé dans cette histoire une influence tout autrement plus ancienne et plus universelle que les 7 planètes, et on semble maintenant le reconnaître de plus en plus. Elle mérite sous ce rapport et avant tout, il est vrai, comme mère du mois, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'être appelée « le mesureur par excellence[2] », le mesureur du temps : aussi a-t-elle été ainsi désignée, comme l'indiquent les noms qu'elle porte, elle ou le mois, ou elle et le mois, dans les langues indo-européennes, noms qui se rattachent pour la plupart à un radical sanscrit *mâ*, signifiant mesurer[3]. Mais si grande qu'ait été l'influence de la lune dans l'histoire de la semaine et du septénaire, nous ne saurions admettre que cet astre ait été la vraie cause première et suffisante, car la considération des phases lunaires ne conduit point avec assez de netteté, de précision et de régularité à l'idée du septénaire. Comme nous le disions

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 546-564 et en particulier 565 et 566, 552, 558 et 559.

[2] Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., III, p. 633 ; II, p. 282.

[3] Lassen, I, p. 93, note. A. Pictet, *Orig. indo-eur.*, III, p. 339-342. Sanscrit : mâs, mâsa, mois ; mâs, lune. Zend : maonh, mois et lune. Grec : μὴν, mois et lune. Latin : mensis, mois. Ancien slave : masetsi, mois et lune. Anglais : moon, lune ; month, mois. Allemand : mond, lune ; monat, mois, etc.

d'après Arago et Guillemin[1], la durée de la révolution synodique de la lune, ou le temps qu'elle emploie pour réoccuper la même place par rapport au soleil et à la terre, est exactement de 29 jours, 12 h., 44′, 3‴ ; la durée de la révolution sidérale ou le temps que la lune met à revenir à la même étoile, de 27 jours, 7 h., 43′ 11″. Or le quart soit de l'une, soit de l'autre de ces révolutions n'est pas exactement 7, mais plus ou moins. — D'autre part, la nouvelle lune, en général considérée dans l'antiquité comme le point de départ de la lunaison, n'était pas la nouvelle lune dans le sens astronomique et moderne du mot, c'est-à-dire « le milieu des 4 jours qui s'écoulent entre la disparition de l'astre 1 matin à l'orient, et sa réapparition à l'occident le soir, un peu après le coucher du soleil, » mais cette réapparition même comme 1er croissant. Or, avec ce point de départ, on n'arrive point à 4 séries de 7 jours chacune, mais approximativement à une 1re série de 6 jours allant jusqu'au 1er quartier, puis à deux séries de 7 jours chacune, allant l'une à la pleine lune, l'autre au 2d quartier, et enfin à une série de 8 jours allant jusqu'au retour du 1er croissant[2].

Ni l'apparence, ni la réalité des phases lunaires ne conduit donc assez rigoureusement à la semaine et au septénaire pour expliquer pleinement et l'institution de la semaine et la considération dont le septénaire a été si généralement entouré.

La considération de ces phases explique moins bien encore la solennisation du jour final de la série hebdomadaire, telle qu'elle apparaît chez les Chaldéens et les Romains, en 2de ligne chez les anciens Perses, en partie chez les nègres de l'Afrique occidentale. Le jour saillant, en effet, au point de vue de l'aspect de la lune, n'est pas le dernier de la semaine lunaire, mais au contraire le 1er, surtout celui de la nouvelle ou celui de la pleine lune, et c'est bien pourquoi le 1er jour hebdomadaire est quelquefois solennisé, parfois aussi les deux jours mensuels qui viennent d'être signalés.

Pour expliquer réellement l'origine de la semaine, de la

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 116, 415.
Comp. *Revue de Théologie et de philosophie*, 1887, p. 417.

solennisation du 7e jour, et de l'importance religieuse du septénaire, il faut donc faire entrer en ligne de compte comme cause 1re et initiatrice, comme mobile, comme impulsion tout au moins, un autre élément que l'aspect de la lune, une cause d'une nature parfaitement nette et ferme, et cet élément ne saurait être pour nous que l'influence d'une tradition primitive et religieuse se rapportant à la création de notre monde en 6 jours et à l'institution du sabbat le 7e.

Ce qui confirme encore cette opinion, c'est que ce n'est pas seulement dans les traditions hébraïques que le repos du dernier jour hebdomadaire est mis en rapport avec la cosmogonie, mais encore dans d'autres traditions nationales, en particulier chez les anciens Perses et peut-être chez les Chaldéens, les Etrusques, les Chinois et les Nègres de l'Afrique occidentale[1].

On nous permettra d'ajouter ici quelques citations de savants justement considérés, qui sont arrivés à la même conclusion que nous.

« C'est avec raison, dit Zöckler[2], que Bähr, Schubert, Kurtz, Delitzsch[3] et d'autres ont affirmé le caractère primitivement révélé du chiffre 7 comme signature de l'activité divine et créatrice dans le sens biblique. Dieu a achevé en 6 jours son œuvre créatrice au ciel et sur la terre, et au 7e jour il s'est reposé, conformément à une antique Révélation émanée de lui-même : ce fait de l'histoire primitive, qui est sur le seuil de la tradition biblique, a dès le commencement marqué le chiffre 7 du sceau de la sainteté, non seulement dans la vie de la théocratie de l'Ancienne Alliance et de l'ensemble de la conscience chrétienne, mais encore partiellement dans les réminiscences fragmentaires et obscurcies de la Révélation primitive[4], qui se présentent dans les plus anciennes traditions du paganisme polythéiste... »

[1] *Revue de Théologie et de philosophie*, 1889, p. 395-398 ; 1887, p. 529-538 ; 1889, p. 545, note 6 ; 1890, p. 272-275, p. 387-389.

[2] *Real. Encykl.*, 1. A., XIV, p. 354. De même dans la 2de édit.

[3] « *Symbolik des mos. Cultus*, II, p. 584 ; *Sternkunde*, 3. A., p. 204 ; *Theol. Stud. und Krit.*, 1844, p. 315 ; *Genesis*, p. 130. »

[4] *In den trümmerartigen Reminiscenzen der verdunkelten Offenbarung.*

« Le fondement de la dignité symbolique du septénaire, dit aussi Leyrer, un des théologiens allemands qui récemment ont le plus étudié le sujet[1], ne doit être cherché ni dans les 7 planètes... ou ce qui se rapporte au septénaire dans les autres créatures, comme les 7 tons, les 7 couleurs, etc..., ni dans la combinaison d'autres chiffres importants, comme 3 + 4 ou la réduplication des deux premiers nombres (1 + 2 + 4) etc..., mais dans les 7 jours de la création du monde arrivant de l'état imparfait du תֹהוּ וָבֹהוּ à l'état parfait du טוֹב מְאֹד dans lequel Dieu se reposa au 7e jour, qu'il bénit et sanctifia aussi pour sa créature, comme jour de saint repos (Gen. 1, 2 : 1-4 ; comp. Prov. 9 : 1). »

Le vénérable Franz Delitzsch va même jusqu'à dire[2] : « L'antiquité de la semaine de 7 jours et le commandement mosaïque du sabbat assurent à la septaine des jours cosmogoniques de la Genèse son caractère de tradition primitive ; et ce qui prouve aussi qu'il y a là une idée divine, non d'invention humaine, c'est le parallélisme que présentent avec ces jours le

[1] *Real. Encykl.*, 1. A., XVIII, p. 365. Kautzsch, qui a fait dans la 2de édition l'article correspondant, se borne, au sujet du nombre 7, à renvoyer à l'article de Zöckler, d'où la précédente citation a été tirée.

« Parmi les récentes études spéciales sur le Symbolique des nombres dans la sainte Ecriture, dit Bähr (*Symbolik des mos. Cultus*, I, 2. A., 1874, p. 195, note), la plus complète et la plus importante est la dissertation de Kliefoth : Die Zahlensymbolik der Heiligen Schrift (*Theol. Zeitschr.* von Dieckhoff und Kliefoth, III, 1862), qui aurait mérité d'être publiée à part. Kurtz avait déjà publié sa remarquable dissertation : Ueber die symbol. Dignität der Zahlen an der Stiftshütte (*Theol. Stud. und Krit.*, 1844). Il faut encore nommer Leyrer : Zahlen bei den Hebr. (*Real. Encykl.* 1 A., XVIII). Hölemann : Ueber die innere Symbolik der Zahlen (*Bibelstudien*, II, p. 90). Lämmert : Zur Revision der bibl. Zahlensymbolik (*Jahrb. f. deut. Theol.*, 1864.) Ed. Engelhardt : Einiges über symbol. Zahlen (*Jahrb. f. deut. Theol.*, 1866). » L'étude faite par Bähr lui-même dans la Symbolique du culte mos., doit être ajoutée, ou même plutôt mise en tête. — Il est équitable d'ajouter que l'article de Kautzsch dans la 2de éd. de la *Real. Encykl.* : Zahlen bei den Hebr., est en voie de réaction contre l'école de Bähr et Kliefoth, bien qu'il reconnaisse (p. 409), que « le nombre 7, et parfois aussi les chiffres 12, 10 et 3 apparaissent expressément dans la Bible comme chiffres symboliques ou saints. »

[2] *Genesis*, 4. Ausg., p. 74. Voir aussi p. 70.

vendredi, le samedi et le dimanche au terme de l'histoire racontée par les Evangiles. C'est aussi peu une invention humaine que ne le sont, par exemple, dans la formation des cristaux 3 et 4 comme chiffre des axes (die Drei und Vier als Zahl der Axen) et 7 comme chiffre des formes. Il y a la vérité la plus objective précisément en ce que 2 fois 3 actions créatrices constituent un tout et que 2 fois la 3e accomplit une œuvre double. En général les nombre 3, 7 et 10 sont des formes divines, ayant leur fondement dans la nature même de Dieu. C'est trop peu que de dire avec Kliefoth[1] : « Dieu ayant créé le » monde en 7 jours, désormais une œuvre qui portera la signa- » ture du septénaire se manifestera par cela même comme une » œuvre de Dieu. » La sainteté du nombre 7 a son dernier fondement au delà de la création. 3 est le nombre de Dieu dans sa nature, 7 le nombre de Dieu dans sa révélation, 10 le nombre de l'union (des Inbegriffs) de la nature divine et de la manifestation divine, par cela même de l'accomplissement définitif. La vie de Dieu, ayant le nombre 3 dans son essence, a manifesté son activité créatrice en 2 fois 3 jours, et au 7e jour elle est retournée dans le repos de l'accomplissement : telle est l'esquisse éternellement significative d'une mathématique divine, qui a été dès le commencement empreinte dans le monde et qui est vivante en lui. »

Si belles et si profondes que soient ces paroles de Delitzsch, nous avouons notre incompétence pour le suivre avec conviction jusqu'au bout. Nous avons préféré nous en tenir dans notre étude au simple point de vue de la constatation du fait, sans aborder ce que Delitzsch appelle la mathématique divine et ce qu'on pourrait aussi nommer la métaphysique des nombres.

Mais à ces témoignages de théologiens allemands, joignons enfin quelques lignes d'un tout autre style, insérées en 1877, par un archéologue belge de grande réputation, M. de Witte, en tête d'un article de la *Gazette archéologique* de France, dans lequel nous avons déjà puisé de précieux renseignements sur l'histoire de la semaine planétaire dans l'empire romain.

« Le nombre 7, dit-il p. 53.., est un nombre sacré qui se

[1] « *Theol. Zeitschrift*, 1862, p. 35. »

retrouve chez tous les peuples de l'antiquité. Les idées attachées au nombre septénaire et à la composition de l'hebdomade doivent, je crois, être considérées isolément et indépendamment des planètes... Les 7 jours de la semaine ont existé, j'en ai la conviction, avant qu'on eût pensé aux 7 planètes, et ce n'est que postérieurement que l'on a songé à établir des rapports entre le nombre septénaire de la semaine et celui des planètes, ce qui n'empêche pas de reconnaître que les idées astrologiques ont exercé plus tard une influence très prononcée sur les vertus et les pouvoirs des divinités qui présidaient à chaque jour. Je crois qu'on peut résumer de la manière suivante ce qui a été écrit sur la question :

« 1° La division hebdomadaire ne peut être d'origine indienne, ni égyptienne, ni grecque.

» 2° Elle est d'origine juive et elle remonte aux origines mêmes du monde, puisque Moïse au début de la Genèse indique les 7 jours de la création.

» 3° L'attribution des divinités planétaires à chacun des 7 jours de la semaine est très postérieure, elle est d'origine alexandrine et astrologique. »

Nous terminons ici ce qui concerne le sabbat primitif, soit d'après l'Ancien Testament, soit d'après les documents païens. Restent maintenant le sabbat mosaïque et le dimanche.

## Appendice I. La semaine des Germains [1].

L'opinion exposée par l'illustre Jacob Grimm dans sa *Deutsche Mythologie* (3e Ausg., 1854, I) sur l'histoire de la semaine chez les anciens Germains, peut ainsi se résumer :

1° Depuis les temps les plus anciens, ils ont connu la semaine d'après les phases lunaires [2].

[1] Voir p. 582.

[2] P. 115 : Die Germanen von frühester Zeit an die Siebentagwoche nach den Reihen und Folgen des Mondwechsels gekannt haben. — Comp. J. Zacher, art. Germanien, dans l'*Allgemein. Encykl.*, p. 363 : Eine alte Benennung der vierzehntägigen Frist ist vorauszusetzen, aber nur im altnordischen alliterirenden ny (das neue Licht) und nidh (das niedergehende, abnehmende Licht) nachzuweisen ; das Vorherrschen der Nacht bei der

2° Plusieurs siècles avant leur conversion au christianisme, au moins dans le 4e ou 5e siècle de notre ère (p. 115, 116), ils ont emprunté aux Romains leur dénomination des jours hebdomadaires, en traduisant, le mieux qu'ils purent, les noms latins en noms germains analogues et en adoptant l'ordre romain[1]. Ils arrivèrent ainsi aux noms suivants: 1° Sonntag (Jour du soleil); 2° Mondtag (Jour de la lune); 3° Dienstag ou Ertag, etc. (Jour de Ziu ou Tyr ou Eor, etc., dieu de la guerre, comparable à Mars, p. 113, 118, 175, 183); 4° Wodanstag (Jour de Wuodan ou Odin, etc., la plus haute divinité des Germains, tout en pouvant à certains égards être rapprochée de Mercure, p. 112-118, 120, 150; le mercredi anglais s'appelle

Zählung lebt noch im englischen fornight. Die naheliegende Halbirung des vierzehntägigen Abschnitts, oder die siebentägige Woche, scheint sich schon früh herausgebildet zu haben. — Nous avons écrit comme le fait Pictet (*Orig. indo-europ.*, III, p. 346), les deux termes employés par les Scandinaves pour désigner les deux moitiés du mois.

[1] Il faut bien s'entendre ici, car nous distinguons quant à l'ordre des jours hebdomadaires entre l'ordre égypto-gréco-romain, commençant avec le jour de Saturne, et l'ordre hébraïco-romano-chrétien, qui commence avec le jour du Soleil et dut prévaloir dans l'empire depuis la conversion de Constantin (*Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p, 574). Mais nous pensons aussi, comme Grimm, que la semaine germanique, tout au moins en définitive, commençait comme la nôtre avec le jour du Soleil, et ce qui le prouve, c'est le nom de Mitwoche, c'est-à-dire jour du milieu de la semaine, nom que porte assez souvent le mercredi même chez d'anciens peuples germains. Cette désignation implique en effet comme 1er jour hebdomadaire celui du Soleil. La semaine germanique était donc, quant à la série des jours, identique à la semaine hindoue (p. 583. Note), à celle des Araméens-Mendéens et d'une partie des Sabians (*Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 436), et à la semaine hébraïco-romano-chrétienne. Il est vrai que parmi les 18 monuments connus par de Witte, comme offrant des sculptures ou des peintures des divinités de la semaine (*Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 574), il y en a au moins 8 qui ont été trouvés sur les bords du Rhin, et dont 7 se rapportent à la semaine s'ouvrant avec le jour de Saturne; un seul, à la semaine commençant avec le jour du Soleil. Mais on peut supposer que ces monuments provenaient des Romains établis en Germanie, et non de vrais Germains, puisqu'ils étaient antérieurs au 4e ou au 5e siècle, époque à laquelle remonterait au plus tard, selon Grimm, l'introduction de la semaine planétaire dans l'intérieur de la Germanie.

encore Wednesday, etc.) ; 5° Donnerstag (Jour de Donar ou Thor, dieu du tonnerre, pouvant être comparé à Jupiter, mais en occupant une place inférieure, p. 150-174); 6° Freitag (Jour de Freia, sœur d'Odin, souvent confondue avec Frigg, son épouse, et offrant certaines analogies avec Vénus, p. 276-283); 7° Saerntag, etc.; Jour de Saturne (p. 114, 117, 226-228 ; le samedi anglais s'appelle encore Saturday, etc.).

Après leur conversion au christianisme, la plupart des Germains changèrent le nom du samedi, Saerntag, en Samstag (de : sabbatum, p. 226-228) et celui du mercredi, Wodanstag, en Mitwoche (jour du milieu de la semaine, p. 118, 226).

A l'appui du caractère primitif de la semaine chez les Germains, Grimm allègue (p. 115, note) le mot gothique Vikô, dans le haut-allemand wächa et wähsal, correspondant au latin vix, vicis et se rattachant à la racine veika, vaik, haut-allemand wichu, parce que la vicissitude ou le changement alternatif implique continuellement une retraite (weichen, retrocedere). On ne retrouve pas dans les textes gothiques le mot vikô appliqué au retour périodique des phases de la lune [1], mais on peut conjecturer qu'il l'était, car les mots du haut-allemand vächa, wochâ, de l'anglo-saxon vuca, de l'ancienne langue du Nord vika, du suédois vecka, du danois uge, se rapportent exclusivement à la semaine.

Grimm remarque encore que Tacite (*De moribus Germaniæ*, c. 9), en rapportant que les Germains avaient des jours fixés (*certi dies*) pour les sacrifices qu'ils offraient à Mercure, montre déjà qu'ils étaient attentifs aux divisions du temps. Mais évidemment pour que cette observation ait de la valeur, il ne faut pas traduire avec Burnouf *certi dies* par « certains jours. »

Le passage signalé a, du reste, plusieurs parallèles dans le même écrit de l'historien latin. Ainsi dans le c. 11, il est dit que les grandes assemblées politiques des Germains avaient lieu *certis diebus :* à la nouvelle et à la pleine lune; et Tacite ajoute : « Ce n'est pas, comme chez nous, par jours, mais par nuits qu'ils calculent le temps ; ils donnent ainsi les rendez-

[1] Zacher est plus affirmatif et n'hésite pas à traduire dans Luc 1 : 8 le in vikon Kunjis, d'Uphilas, par : in der Woche seiner Classe (p. 373).

vous, les assignations ; la nuit leur paraît marcher avant le jour. » Ailleurs (c. 39), il est question de solennelles réunions religieuses des délégués de toutes les tribus des Semnones, comme ayant lieu périodiquement (*stato tempore*).

Une autre preuve de l'antiquité de la semaine chez les Germains semble pouvoir être tirée de la facilité et de la spontanéité avec laquelle plusieurs siècles avant leur conversion au christianisme, ils adoptèrent, en la traduisant, la nomenclature romaine des jours hebdomadaires. Ils l'adoptèrent tous, tôt ou tard, mais non sans variété de traductions. (Voir Grimm, p. 111-118).

« Tous les peuples habitant derrière nous (c'est-à-dire évidemment au nord-est de la Germanie), Slaves, Lithuaniens, Finnois, dit Grimm (p. 118), ne connaissent pas les noms planétaires des jours de la semaine, mais ils les comptent, de même que les Grecs (c'est-à-dire l'Eglise grecque), non parce qu'ils ont été convertis plus tard que les Germains, mais parce qu'ils ont été familiarisés plus tard avec la civilisation latine. Il faut reconnaître aussi que cela n'est point venu de l'influence missionnaire de Bysance, car elle fut nulle sur les Lithuaniens et sur les Finnois, et elle ne s'exerça que sur une partie des Slaves. »

Ces lignes qui ont dû être écrites à bon escient, sont fort intéressantes en elles-même et par ce qu'elles suggèrent. D'abord, elles nous montrent la semaine existant primitivement chez des peuples aussi divers que les Slaves et les Lithuaniens, d'une part, et, de l'autre, les Finnois, qui appartiennent à une toute autre race, et y existant avec la simple numérotation des jours hebdomadaires.

Mais ce n'est pas tout. Pourquoi ne pas supposer que cette numérotation se retrouvait aussi chez les Germains avant leur contact avec la civilisation romaine ? Et n'y aurait-il pas une confirmation de cette hypothèse dans le fait que plusieurs contrées de la Haute-Germanie (oberdeutsche Gegenden) appelaient le jeudi phingstag, c'est-à-dire le 5e jour ?Grimm (p. 113) rattache ce mot, il est vrai, à une influence gréco-slave et le fait venir du grec πέμπτη, du slave petek, piatek, patek,

mais le mot ne pourrait-il pas être d'origine purement germanique et venir de fünf ou d'une de ses anciennes formes[1]? Faudrait-il attribuer une importance sérieuse à la différence entre ph et f[2]? En tout cas, si le mot a été emprunté, il correspondait à un mot indigène tout à fait de même famille. On peut encore alléguer en faveur de l'origine germanique, que le 5e jour hebdomadaire n'était pas le même pour les Germains et pour les Slaves: c'était le jeudi pour les 1ers, qui comptaient le dimanche comme 1er jour, et c'était le vendredi pour les 2ds, dont le 1er jour était le lundi (Grimm, p. 113, 118). En outre, ne pourrait-on pas voir dans ce curieux Mitwoche, qui se rattache au point de vue numérique des jours de la semaine, apparaît de bonne heure dans la Haute-Germanie et devient depuis la conversion des Germains le nom ordinaire du mercredi pour les Allemands, un ancien nom germain que l'Eglise aurait été heureuse de remettre en vigueur[3]? Ce qui le confirmerait, c'est que les Slaves et les Lithuaniens appelaient aussi le jeudi « le jour du milieu » (slave: sreda, sereda. Lith.: serrada), d'où Grimm conjecture (p. 118) que cette coutume avait peut-être influé sur la dénomination ordinaire du mercredi dans le haut-allemand.

[1] En gothique fimf, d'après Curtius, *Grundzüge*... 4e édit., p. 458. Il le rattache à πέντε, de même que le skr. pankan, le zd. pancan, le lat. quinque, le lith. penkì, Ord. pênk-ta-s; le ksl. pe-ti, Ord. petyj; l'altir. còic, Ord. còiced; le cymr. pimp, Ord. pimphet.

[2] Curtius (p. 128) établit le rapport suivant: Indogerm. p.; Skr. p, ph.; zd. p, f.; Gr. π; Ital. p; Goth. f; Anc. haut-allem. f, v (b); Sl., p; Lith. p.

[3] Grimm, p. 112, 113. Voir aussi p. 226: Wie aber Mitwoch für Wuotanstag, ist auch Sambaztag baare Neuerung, welche die Kirche wenigstens bei diesen Tagen durchsetzte oder gern annahm — Zacher, p. 373: Dem Merkur verglich sich Wodan, daher durch alle niederteutschen und nordischen Sprachen bis auf die gegenwart ein Godenstag, Wornsdach, Wednesday, Onsdag u. s. w., während in Oberteutschland sich frühzeitig ein abstractes diu mittavecha, Mittwoch, einstellte.

## Appendice II. Le nom de nombre 7.

« La formation des noms de nombre, dit Ad. Pictet[1], remonte à la plus haute antiquité. Aucun idiome n'en est complètement dépourvu, bien que certains sauvages très inintelligents ne sachent pas compter au delà de 5 et même de 3. La comparaison des termes numériques est un des moyens les plus simples pour s'orienter au début dans le classement des familles de langues. La famille arienne en est un exemple frappant, car aucune autre catégorie de mots n'y offre un exemple aussi complet de concordances. »

« Les noms de nombre, dit Max Müller[2], sont en général un très sûr critère de communauté d'origine entre les langages, et la liste ci-jointe ne montre pas de beaucoup plus grandes différences entre les noms de nombre du sanscrit, du persan (Persian), du grec, du latin, et de l'ancien slave, qu'entre ceux usités dans le français, l'italien, l'espagnol et le valaque. Nous savons cependant que ces récents dialectes romans n'ont pas été détachés de leur commune mère depuis plus de mille ans, tandis que longtemps avant Romulus et Homère les langues de la Grèce et de l'Italie étaient des dialectes très distincts, non moins séparés que ne le sont maintenant ceux de l'Inde et de la Perse. »

Voici dans cette liste ce qui concerne le nombre 7.

| Latin. | Espagnol. | Portugais. | Italien. | Valaque. | Français. |
|---|---|---|---|---|---|
| Septem. | Siete. | Sete. | Sette. | Septa. | Sept. |

| Latin. | Sanscrit. | Persan. | Ancien Slave. | Anglo-Saxon. | Gallois (Welsh)[3]. |
|---|---|---|---|---|---|
| Septem. | Saptan. | Heft. | Sedme. | Seofon. | Saith. |

« Cette liste, continue Max Müller, nous montre deux choses : La 1re, c'est que les noms de nombre espagnols, portu-

[1] *Orig. indo-germ.*, III, p. 304.

[2] *Survey of languages*, 2e édit., London, 1855, p. 12.

[3] « On classe les idiomes celtiques, dit Lenormant (*Hist. anc. de l'Or.* 9e édit., I, 1881, p. 392) en deux groupes, kymrique ou breton et gallique ou gaélique. Le 1er comprend le kymrique proprement dit ou gallois, langage du pays de Galles, le cornique, demeuré en usage jusqu'au siècle dernier en Angleterre, dans le comté de Cornouailles, enfin l'armoricain

gais, italiens, valaques et français sont dérivés directement du latin, et non l'un de l'autre. La 2de, c'est que dans les anciennes langues : grec, latin, sanscrit, ancien slave, anglo-saxon, gallois, il est impossible de dériver les noms de nombre d'une de ces langues de ceux d'un autre. Même les noms de nombre sanscrits n'ont pas été conservés dans un état assez primitif pour que nous puissions supposer que ceux des autres anciennes langues en soient dérivés, de même que les langues romanes sont dérivées du latin, ou l'anglais, de l'anglo-saxon. Nous sommes forcés, au contraire, d'admettre l'existence antérieure d'un langage, d'où se sont ramifiées ces anciennes langues, de même que dans des temps moins reculés les langues romanes se sont détachées du latin. Mais l'histoire ne nous renseigne même pas sur le nom de cette forme primitive, encore moins sur sa source ou son berceau. Nous ne pouvons dériver le latin du grec, ni le grec du sanscrit, par la simple raison que sur plusieurs points le latin est plus primitif que le grec, et le grec que le sanscrit. »

Aux divers noms indo-européens du nombre 7 indiqués plus haut, nous ajouterons : Zend : hapta ou haptan[1]. Indoustani : sat[2]. Grec : ἑπτά. On trouve aussi σεπτάς = ἑπτάς. — Langues germaniques : ancien norse ou scandinave : sjau, sjaundi[3] : gothique : sibun[4]; allemand : sieben ; anglais : seven ; danois : siu[5].

ou breton, d'un usage général dans nos départements des Côtes-du-Nord, du Finistère, du Morbihan et dans une partie de la Loire-Inférieure. Au 2d appartiennent l'irlandais, celui de tous les idiomes qui a conservé les formes les plus archaïques, le gaélique proprement dit ou langue erse, parlé dans la Haute-Ecosse, enfin le manx ou dialecte de l'île de Man. »

[1] Gesenius, Handw., 4e A. Article שִׁבְעָ. *Contes populaires de la Russie*, recueillis par Ralston et traduits par Loys Brueyre, Paris, 1874, p. XI où se trouve un tableau des noms de nombre dans plusieurs langues indo-européennes.

[2] Ralston, p. XI.

[3] Greek-engl. Lexicon, by Liddel a. Scott, Oxford, 1883, art. ἑπτὰ Eichhoff, *Tableau de la littérature du Nord au moyen âge*, Paris, 1853 p. 21 (Norske : sio).

[4] Diction. de Littré, art. sept, etc.

[5] Bonnetty : *Annales de philosophie chrét.*, T. LIX, p. 55.

— Langues celtiques : ancien irlandais : secht [1]; gaélique : seachd [2]. — Langues letto-slaves : lithuanien : septini [1]; bohémien : sedm [3]; carinthien : sodem [4]; dalmate : szedam [3]; russe : ceem [5].

Mais ce n'est pas seulement entre les noms indo-européens du septénaire que l'on constate un air de famille et une véritable parenté, c'est aussi entre ces noms et leurs correspondants dans d'autres groupes de langues. Gesenius [6] mentionne d'abord à cet égard les langues sémitiques, et il cite à l'appui l'hébreu schebah et schibehah (שֶׁבַע, שִׁבְעָה) et les mots parallèles en syriaque, samaritain, arabe, éthiopien amharique. Il cite aussi des mots de l'ancien égyptien, mots qui appartiendraient ainsi à ce qu'on appelle les langues 'hamitiques ou égypto-berbères [7].

Il est probable qu'on pourrait rapprocher encore des langues d'autres familles. Il semblerait, par exemple, qu'on pourrait le faire tout au moins pour certaines langues du groupe appelé par Max Müller la famille touranienne, et par Lenormant, la famille ougro-japonaise ou altaïque [8]. Une de ces

[1] Curtius, *Grundzüge*, p. 265.

[2] Diction. de Littré, etc. Eichhoff : Erse : seacht.

[3] Bonnetty : *Annales de philosophie chrétienne*, T. LIX, p. 55.

[4] Bonnetty, ibid. Eichhoff : Slovène : sedm.

[5] Ralston, p. XI.

[6] Handw., art. שֶׁבַע : Unverkennbar ist die Verwandschaft mit dem sanscrit sapta, etc. De même le Thesaurus, 2 A. Voir aussi Bonnetty, qui cite d'après Oppert et de Rougé l'assyrien cunéiforme sé-bi-i, le perse cunéiforme ha-f-ta, l'égyptien hiéroglyphique sefech, le copte shashe ou saschef. Un égyptologue fort connu m'a indiqué pour l'égyptien saχf et pour le copte sashf.

[7] Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, 9e éd. I p. 352. — Voir la fin de la note précédente. D'après Lenormant (*Les origines de l'histoire*, I, p. 229), la parenté des noms de nombre égyptiens et sémitiques jusqu'à 10 « a été mise en lumière de la manière la plus évidente » par Lepsius (Ueber den Ursprung und die Verwandschaft der Zahlwörter in der Indo-germ., semit. und koptischen Sprache, Berlin, 1836), et Ewald et Delitzsch affirment, comme Lepsius, qu'il y a parenté entre les mêmes noms de nombre chez les Aryens et chez les Sémites.

[8] Survey, p. 86, 123. — *Hist. anc. de l'Or.*, 9e édit. I, p. 536.

branches, en effet, est la branche finnoise, qui se subdivise d'après Max Müller en 4 rameaux : Kudique, Bulgare, Permien et Ougrien[1]. Or 7 se dit en Kudique seitsem (Finnois) ou seitze (Esthonien), en Bulgare sim (Thérémisse) ou sesem (Mordvine), en Permique sizim (Zysiainien), en Ougrien tabet (Ostiaque) ou het (Magyar)[2].

Max Müller observe du reste (p. 88) que les noms de nombre touraniens révèlent une source originale, bien que la ténacité de ces dialectes de nomades (nomadic) ne puisse être comparée à celle des langages civilisés (political) de l'Asie et de l'Europe, et que les racines communes découvertes entre les plus éloignés de ces dialectes soient le plus souvent d'une forme et d'un caractère beaucoup plus généraux que les radicaux des richesses aryennes ou sémitiques.

En fait d'indications sur d'autres langues encore non mentionnées, ajoutons qu'en chinois sept se dit ts'ik-ko, ko étant un suffixe apposé à tous les noms de nombre, et que d'après le prince Louis-Lucien Bonaparte, cité par la *Chart of the Week*, de Jones, la semaine se dit en basque[3] aste.

Sans doute, il est difficile de constater les affinités réelles

[1] Survey, p. 115. — Lenormant (p. 356) divise le groupe ougro-finnois en 5 sous-groupes : le finnois, le lapon, le permien, le bulgare et l'ougrien. Le finnois et le lapon de Lenormant doivent correspondre au kudique de Max. Müller.

[2] Survey, p. 121.

[3] Le chinois, avec ses divers dialectes, rentre dans la famille touranienne de Max Müller, ougro-japonaise de Lenormant. Quant au basque, selon Lenormant (p. 347), c'est un « descendant direct de l'ancien idiome des Ibères, qui présente un type linguistique absolument isolé dans l'Europe occidentale, véritable phénomène de permanence et de conservation. Peut-être devra-t-on lui chercher des affinités avec les idiomes africains atlantiques. Car toutes les recherches les plus récentes de l'anthropologie et de la linguistique semblent conduire à cette conclusion que le basque est le dernier débris des langues de cette grande race des Atlantes, qui, dans une antiquité extrêmement reculée, avant l'arrivée des populations libyco-berbères dans le nord de l'Afrique et des premiers Aryens en Europe, s'étendit sur l'angle nord-ouest du continent africain et sur une partie de l'Europe occidentale, depuis l'Espagne jusqu'aux Iles Britanniques, dans une direction, et jusqu'à la Sicile, dans une autre. »

entre des mots appartenant à des langues fort dissemblables et plus difficile encore de déterminer les étymologies. Cependant l'exposé qui précède semble devoir présenter quelque intérêt, et nous espérons qu'il en sera de même pour les renseignements que nous allons encore donner sur les étymologies qui ont été proposées pour la dénomination du nombre 7 dans les langues indo-européennes.

Les anciens ont assez souvent fait dériver ἑπτὰ et septem de σέβω, honorer, respecter [1], et il est certain qu'on retrouve en grec, non seulement σεπτάς = ἑπτάς, mais encore σεπτεύω = σέβω, σεπτικός, propre à honorer, à rendre un culte, pieux, religieux, et σεπτός, honoré, respectable, saint, divin [2].

L'*Etymologicum magnum* propose en première ligne comme racine de ἑπτὰ, ἐπιέναι, de ἔπειμι, survenir, approcher, suivre, « en tant que le nombre 7 est près d'arriver au nombre 10 [3]. » Mais cette explication est des plus arbitraires. Il faudrait tout au moins préférer à ἔπειμι ἕπομαι, suivre, venir après. Le nombre 7 pourrait alors être appelé « le suivant, » comme venant immédiatement après les 6 premiers envisagés comme un tout : ce qui se comprendrait très bien en tenant compte de la semaine et surtout de la semaine cosmogonique de la Genèse, où le 7e jour a un caractère spécial si prononcé. Cette interprétation peut du reste être aussi rattachée à ἔπειμι. Mais nous ne voudrions point y insister.

« Le sept, en sanscrit saptan, dit Ad. Pictet [4], est rattaché par les grammairiens indiens à la racine sap, sequi, colligere, et Benfey, qui adopte ce rapprochement, en tire la signification de verbindend, unissant, liant, ce qui ne formerait aucune idée claire quant à la nature du sept. Je crois, quant à moi, à un thème primitif sapta, participe passé de sap, dont le duel saptâ, qui se trouve encore dans les Védas (Cf. gr. ἑπτά), a dé-

[1] Ainsi Philon, de mundi opif., éd. Mangey, p. 30 ; Macrobe, Somn. Scip., Lyon, 1585, p. 49 ; Etymologicum magnum, Oxonii, 1848, etc.

[2] Alexandre, Dict. gr.-fr., 13e éd. ; Pape, Griech. Deut. Wörterb. 2. Ausg.

[3] ἀπὸ τοῦ ἐπιέναι τῷ δεκάτῳ ἀριθμῷ.

[4] *Orig. indo-europ.*, III, p. 319.

signé le sept comme deux (doigts) réunis à cinq. » Pictet met en note que d'après Weber la forme védique saptâ n'impliquerait pas l'existence d'un duel. En tout cas, l'idée d'expliquer ainsi le chiffre 7 par la réunion de 2 doigts aux 5 autres de la main paraît peu heureuse. Ne vaudrait-il pas mieux admettre simplement avec Benfey que sap, comme racine du septénaire, signifierait colligere, réunir? Serait-il impossible que l'idée de la semaine eût présidé à la plus ancienne dénomination des premiers nombres, et le septième jour n'aurait-il pas pu être désigné comme celui qui réunit les jours en les groupant par semaines? Mais le premier sens assigné à sap, à savoir sequi, suivre, peut également conduire à une interprétation analogue, comme nous l'avons vu à propos de ἕπομαι, et du reste ce mot grec n'a-t-il pas tout l'air d'être un cousin germain du mot sanscrit?

Ces lignes venaient d'être écrites lorsque notre attention fut dirigée sur l'ouvrage de A. H. Sayce, *Principes de philologie comparée,* traduits par Jovy et précédés d'un avant-propos par Bréal, Paris, 1884. Or nous y lisons page 36, note 1 : « Saptan dérive probablement de sap (sak, sequor, ἕπω), suivre ; — page 88 : « Saptan semble une forme dérivée de la même racine qui nous donne ἕπω en grec et sequor en latin ; il aurait donc signifié : suivant ; » — page 182, note : « Sept était ainsi nommé parce qu'il suit les nombres précédents (saptan, de ἕπω, sequor). » Il est vrai que Sayce ne rattache nullement cette dénomination du septénaire à l'idée de la semaine, mais il n'en confirme que mieux, au point de vue philologique, la possibilité du rapprochement[1].

Nous avons vu que les anciens reliaient volontiers ἕπτα à σέβω. Or il est intéressant de constater que G. Curtius inclinerait à rattacher σέβω au sanscrit sêv, colere, venerari, « correspon-

[1] Curtius dans ses *Grundzüge*, dit, p. 265 de la 4e édit., à propos de *ἑπτὰ :* Sollte sak, sap, nachfolgen, die Wurzel sein? Kölle in den Gött. Nachr., 1866, s. 318 bemerkt dass das türkische Wort für 7 Nachfolger bedeutet.— Si l'on compare le paragraphe d'où ces lignes sont tirées au paragraphe correspondant de la 2de édit. (p. 239), on reconnaîtra que Curtius est plus favorable à cette dérivation dans la 4e édit. que dans la 2de, où ne se trouve point ce qui vient d'être cité.

dant au grec σεβ (p. 579... 576). » Il admet comme raison décisive en faveur de ce rapprochement la présence d'un terme moyen dans le latin sevêru-s, qui pourrait venir d'un ancien radical seves. Pott dérive aussi sêriu-s de sêvr-iu-s. Les anciens n'étaient donc peut-être pas si loin de la vérité, et ne pourrait-il pas y avoir quelque rapport fondamental entre sêv, colere, venerari, sap et sak, sequi, colere, et sap, jurare, maledicere, dont nous parlerons dans l'appendice suivant ?

En tout cas, que l'on fasse dériver le mot sept et tous ses correspondants de même famille dans les langues indo-européennes, de σέβω ou de sêv ou de ἔπειμι ou de sap ou sak ou ἔπω, — et je ne sache pas qu'il y ait eu d'autre radical proposé, — on n'en arrive pas moins à une dérivation pouvant se rattacher à l'idée primitive de la semaine et d'un sabbat.

## Appendice III : Le serment et le septénaire.

Nous devons ici, d'un côté, reprendre en partie ce que nous avons déjà dit en deux occasions[1] et, de l'autre, le compléter en indiquant quelques faits analogues. Nous parlerons d'abord de Sémites, puis d'Indo-européens.

### a) *Sémites.*

Dans Gen. 21 : 28-31, Abraham faisant alliance avec le Philistin Abimélec, roi de Guérar, lui dit : « Tu compteras de ma main ces 7 brebis, afin que cela me serve de témoignage que j'ai creusé ce puits : » c'était un puits dont s'étaient emparés de force les serviteurs d'Abimélec et qui fut rendu au patriarche. L'historien sacré ajoute : « C'est pourquoi on appela ce lieu Beer-Scheba, car, dit-il, c'est là qu'ils jurèrent l'un à l'autre. » Beer-Scheba ou Beer-Schebah (בְּאֵר שֶׁבַע), c'est-à-dire, selon Delitzsch, le puits de la septaine ou du serment. D'après Gen. 26 : 23-25, ce fut encore à Beer-Scheba que l'Eternel apparut une seconde fois à Isaac pour lui renouveler la promesse faite à Abraham et à sa postérité. Isaac y bâtit un autel et renouvela l'alliance avec le roi de Guérar, auquel il fit

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1887, p. 151 ; 1889, p. 381.

un festin. En outre, ses serviteurs creusèrent dans ce lieu un puits, soit que ce fût le même qu'avait fait creuser Abraham et qui aurait été comblé par les Philistins (v. 14, 15), soit que ce fut un autre. Cette dernière supposition est la plus probable, non seulement à cause du v. 18 que nous rappellerons bientôt, mais encore parce que les voyageurs modernes ont retrouvé là deux excellents puits. Il est dit au v. 32 qu'Isaac appela le puits creusé en cet endroit par ses serviteurs Schiba ou plus exactement Schibehah, c'est-à-dire sept[1]. « C'est pourquoi, est-il ajouté, on a donné à la ville le nom de Beer-Scheba jusqu'à ce jour. » D'autre part, on lit au v. 18 : « Isaac creusa de nouveau les puits qu'on avait creusés du temps d'Abraham et qu'avaient comblés les Philistins après la mort d'Abraham et il leur donna les mêmes noms que son père leur avait donnés.»

נִשְׁבַּע, dit Delitzsch, équivaut à : s'engager septuplement (sich besiebenen), c'est-à-dire soumettre la vérité de sa déclaration au regard de Dieu. Gesenius est de la même opinion. שָׁבַע, jurer, dit-il, n'est usité qu'au participe passif. Il vient de שֶׁבַע et équivaut à besiebenen, en tant que des serments solennels étaient confirmés par l'immolation de 7 victimes (Gen. 21 : 28) ou par l'intervention de 7 témoins (Hérod. 3 : 8) ou par quelque autre emploi du nombre 7. C'est plus ordinairement le Niphal dont on se sert dans le sens de jurer. שְׁבוּעָה signifie serment et שָׁבוּעַ, semaine.

Il y avait donc une union remarquable entre le serment et le nombre 7 soit dans la coutume du patriarche Abraham, soit dans le langage hébraïque.

La même union se retrouve, non pas, il est vrai, dans la langue, mais bien dans la coutume arabe pratiquée dès les plus anciens temps et toujours en vigueur. Nous en avons cité deux exemples tirés de l'histoire contemporaine[2] et nous n'y reviendrons pas. Mais nous rapporterons le passage d'Hérodote, déjà signalé plus d'une fois : « Les Arabes, dit-il, sont un des peuples qui gardent le plus religieusement la foi jurée; voici quel-

[1] שִׁבְעָה a, d'après Gesenius, le même sens que שִׁבַע.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 377.

les sont à cet égard leurs pratiques[1]. Lorsque deux hommes veulent se jurer la foi, un tiers se met entre eux et avec une pierre tranchante leur incise le dedans des mains près des grands doigts; puis prenant du manteau de chacun un flocon de laine, il frotte de sang 7 pierres posées au milieu; en même temps il invoque Bacchus et Uranie. Cela fait, celui qui a donné sa foi recommande à ses amis l'étranger ou le compatriote, si c'en est un, avec lequel il s'est lié, et ses amis se croient obligés de garder aussi la foi. »

Dans la langue dite éthiopienne, qui est, comme l'arabe, une langue sémitique[2], on trouve aussi des dérivés de שְׁבַע, signifiant conjuration, enchantement ou enchanteur[3], c'est-à-dire se rattachant à une idée qui a du rapport avec celle de serment, comme l'indique notre mot même de conjuration.

[1] *Σέβονται δέ Ἀράβιοι πίστις ἀνθρώπων ὁμοῖα τοῖσι μάλιστα* (proprement: respectent extrêmement les engagements humains de ce genre, c'est-à-dire du genre des alliances)· *ποιεῦνται δὲ αὐτὰς τρόπῳ τοιῷδε τῶν βουλομένων τά πιστά ποιεέσθαι.*

[2] Selon Lenormant (*Hist. anc. de l'Or.*, 9e édit., I, p. 375), le groupe méridional des langues de la famille sémitique se divise en deux rameaux: le rameau ismaélite, qui ne compte que l'arabe, et le rameau yaqtanide, qui embrasse les anciennes langues de l'Arabie méridionale et celles qui sont aujourd'hui vivantes en Abyssinie. Là, dit-il, « nous rencontrons le ghez, appelé parfois d'une manière tout à fait impropre éthiopien. C'est une langue qui a eu jadis une culture considérable, depuis la conversion au christianisme, dans le 4e siècle jusqu'au 16e. Tombée complètement en désuétude dans l'usage populaire, le ghez reste une langue savante et liturgique. Plusieurs dialectes étroitement apparentés au ghez, mais altérés par un mélange considérable d'éléments africains indigènes, sont aujourd'hui parlés en Abyssinie. Les trois principaux sont l'amharique, le tigré et le harari. » De même pour l'essentiel, Lepsius, *Standard Alphabet*, London 1863, p. 303, et Max Müller, *Survey of languages*, p. 26.

[3] Gesenius, Handw.; Thesaurus, art. שְׁבַע; Schrader, *Theol. Stud. und Krit.*, 1874, p. 354. Mais Schrader pense que comme l'éthiopien a, de même que l'arabe, pour désigner l'idée de serment, des mots provenant d'autres racines que celle de שְׁבַע, les dérivés auxquels nous avons fait allusion doivent être de provenance étrangère. L'hébreu a bien cependant, lui aussi, pour désigner le serment, un autre mot que שְׁבוּעָה, à savoir אָלָה.

b) *Indo-Européens.*

«La racine sanscrite çap, dit Ad. Pictet[1], a la double acception de jurare et de maledicere. De là çapa, çapama, çapatha,.. serment, malédiction. Comme çap est provenu sans doute de kap, on peut comparer le cymrique cabl, malédiction, blasphème, d'où cablu, maudire, jurer, analogie d'ailleurs isolée dans les langues indo-européennes. Il s'en présente une autre sûrement plus apparente que réelle, dans l'hébreu sheba, juravit, dont le sens primitif serait d'après Ewald[2] s'engager par 7 choses (cf. Gen. 21 : 21). Il est certainement singulier que l'hébreu sheba, septem, se rapproche également du sanscrit saptan. Toutefois le ç = k de la racine çap ne permet guère de penser à un rapport réel entre les deux termes. »

Gesenius, dans son Thesaurus, dit dans le même sens, à propos de שֶׁבַע : sono congruunt sanscrit çap, jurare, maledicere, et çapa, jusjurandum, sed haec radicalia sunt non ducta a numerali saptan.

Von Bohlen, par contre, n'hésite pas à dire : « Sapta signifie 7 et vient de sap, jurer, de même que l'hébreu a désigné le serment des témoins par schebua, de scheba, 7, et que dans l'ancien allemand siebenen signifie attester par serment[3]. »

Ewald est aussi disposé à rapprocher שֶׁבַע de çap[4] et, tandis que von Bohlen supposait d'après la donnée philologique qui vient d'être rappelée, que le septénaire devait jouer un certain rôle dans le serment chez les anciens Hindous, comme selon la coutume d'Abraham et celle des anciens Germains, Ewald consigne que d'après Weber[5], chez les anciens Hindous celui qui prêtait alliance devait faire 7 pas en se dirigeant vers une pierre sacrée.

[1] *Orig. indo-europ.*, III, p. 166.

[2] *Altert. des Volks Isr.*, p. 18. De même dans la 3e édit. de 1866, p. 23.

[3] *Das alte Indien*. II, p. 57. — Von Bohlen ne distinguerait donc pas entre sap, suivre, réunir, honorer, et çap, jurer, maudire.

[4] *Alterth.*, p. 23, note : mit dem hebr. שבע hat vielleicht das sancr. çap eine uralte Verwanschaft.

[5] « *Ind. Studien*, V, s. 321, 388. »

Nous ne sommes point sanscritiste, mais nous n'en sommes pas moins porté à admettre, comme von Bohlen et Ewald, que le mot sanscrit çap, jurer, se rattache plus ou moins directement aux autres mots sanscrits sap, suivre, réunir, honorer, saptan, sept, et aux mots hébreux scheba, sept, et schaba, jurer. Ce qui nous y porte, c'est, d'une part, la difficulté que nous éprouvons à ne pas admettre de l'affinité entre les lettres k, c, ç, s[1] et, de l'autre, le fait que les Hindous ne sont pas le seul peuple indo-européen où l'on retrouve le septénaire associé au serment. Cette association se retrouve, en effet, soit, comme le dit Ad. Pictet, dans le cymrique, c'est-à-dire le gallois, où cabl signifie malédiction, blasphème, et cablu, maudire, jurer, soit, comme le dit von Bohlen, chez les peuples germaniques, sur lesquels nous devons entrer dans quelques détails.

[1] « C (sé ou, suivant une épellation moderne, ke ou que, désignant le c par le son le plus ordinaire, qui est que) se prononce comme k devant a, o, u et les consonnes, et à la fin des mots, et comme s devant e, i et y. Ç, ainsi marqué d'une cédille, se prononce s. (Littré.) »

« Fick, dans son *Unité linguistique des Indo-Germains d'Europe*, suivant les traces d'Ascoli, a prouvé d'une manière évidente, dit Sayce (*Princ. de philol.*, comp. p. 173, note), l'existence de deux k dans l'aryen primitif; l'un d'eux s'est transformé en kw (qu) dans certains dialectes européens. Havet (*Mém. de la Soc. de linguist.*, II, 4, 1874), dans un article intitulé : l'Unité européenne, montre que les deux k se sont ainsi transformés : k primitif = Ital. k (c); Grec κ; Allem. h; Aryen oriental (s'; slave) s; Lithuan. sh. — k primitif = Aryen oriental k, t', p, kw (ku); Gallique k; Kymrique p; Latin kw (qu); Osque-Ombrien p; Grec π, κυ; ionien κ; Allemand hv, f (p) h; Letto-slave k, p, kw (ku). »

Für die vergleichende Sprachforschung hat also das ç einen doppelten Werth, dit Curtius (*Grundzüge*, p. 28), entweder, und zwar überwiegend häufig, den eines k, oder, in viel seltener Fällen, den eines s. Dies ist jetzt auch im wesentlichea die Auffassung Bopp's... Auffallend ist es, dass in einzelnen neueren Werken, z. B. bei Pictet, diese beiden Arten des ç wieder vermischt werden. — Curtius dit, lui aussi (p. 29, note), que les rapports entre ç et k dans le sanscrit même, et la correspondance de ces sons dans les langues alliées ont été le plus soigneusement étudiés par Ascoli, *Fonologia comparata*, p. 38, 50. En outre, le tableau qu'il trace (p. 128) des correspondances régulières de sons entre diverses langues indo-germaniques renferme la ligne suivante : Indo-germ. k; Sanscr. k, kh, k', ç; Zend, k, kh, c, ç; Grec κ; Ital. c, q (ombr., ç); Gothique et haut Allemand, h (g); slave k, c, c, s; Lith. k, sz; anc. irl. c, ch (g).

On pourrait parler aussi des anciens peuples de la Grèce, car Knobel et Dillmann[1] allèguent à leur égard deux curieux passages. Dans l'un, *Iliade* XIX, v. 243, il est question, entre autres présents offerts à Achille par Agamemnon pour sceller leur réconciliation, de 7 trépieds et de 7 jeunes captives[2]. Dans l'autre (*Description de la Grèce*, III, c. 21), Pausanias parle d'un monument dit « du cheval, » qui n'était pas loin de Sparte et près duquel s'élevaient 7 colonnes, le monument et les colonnes rappelant le cheval qui avait été sacrifié par Tyndare, père de la fameuse Hélène, lorsqu'il avait fait jurer aux prétendants de sa fille que ceux qui ne l'obtiendraient pas en mariage ne l'en défendraient pas moins, elle et son mari[3].

Nous ne voudrions pourtant insister que sur les peuples germains, au sujet desquels nous avons des données plus nettes, plus fermes et plus abondantes.

On trouve en effet dans l'ancienne langue germanique, non seulement siebenen, attester par serment, jurer[4], mais encore besiebenen[5], soit comme sich besiebenen, s'engager par serment[6], soit comme einen besiebenen, adjurer quelqu'un, le sommer de prêter serment, et übersiebenen, convaincre par le témoignage de 7 témoins, convaincre par le serment[7].

De plus, comme l'on sait que le septénaire jouait un grand

[1] Dillmann, *Genesis*, 5. Aufl., 1886, p. 283.

[2] Comp. *Iliade*, IX, v. 128, 149, où il est encore fait mention d'un cadeau de 7 puissantes cités.

[3] *Ἐξορκώσας δέ τὸν ἵππον κατώρυξεν ἐνταῦθα. Κίονες δέ ἑπτὰ (οἱ) τοῦ μνήματος τούτου διέχουσιν οὐ πολύ κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον, οὓς ἀστέρων τῶν πλανητῶν φασιν.* On peut admettre que ces 7 colonnes se rapportaient au serment prêté, sans qu'elles fussent réellement des images des 7 planètes : celles-ci ne jouent que fort tard un certain rôle dans les idées des Grecs. Quan 7 astres sont mis particulièrement en relief par les anciens Indo-Européens, il s'agit des 7 étoiles de la Grande-Ourse. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 162, et Gaston Paris, *Le petit Poucet et la Grande Ourse*, p. 2.

[4] Von Bohlen, *Das alte Indien*, II, p. 57.

[5] Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1828, p. 11. Gesenius, Wörterb. art. שבע.

[6] Delitzsch, *Genesis*, 4e A., p. 353.

[7] Grimm, p. 11, p. 863.

rôle dans les usages juridiques des peuples germains, on se rend pleinement compte de l'origine des mots ci-dessus mentionnés. Mais assurément tout n'est pas également clair pour nous dans ces usages et la confusion qui y apparaît doit s'expliquer en majeure partie par des différences de temps et de lieu.

Le point le plus saillant et le plus important pour nous, c'est que l'accusateur devait se faire appuyer par 7 témoins ou tout au moins par 6, lui-même constituant le 7me [1].

Mais le septénaire se retrouvait aussi dans le nombre des juges (Urtheiler), appelés d'abord Rachimbourgs, puis Schöffen, scabinei, échevins [2]. Il est vrai qu'il est aussi question de 12 juges, mais alors le septénaire reparaît comme constituant la plus petite majorité qui pût prendre une décision : il fallait au moins l'accord de 7 juges. Selon Grimm [3], dans les assemblées solennelles, plénières, le nombre des Rachimbourgs devait être de 12 et dans les assemblées moins solennelles il n'était que de 7.

Le septénaire se retrouvait encore du côté de l'accusé, qui devait se faire accompagner de 6 cojurateurs ou Eideshelfer, attestant d'une manière générale sa véracité [4].

Cette triple distinction des Rachimbourgs ou Echevins, des témoins accusateurs et des cojurateurs de l'accusé fut du reste loin d'être toujours strictement observée. «Dans le commencement, dit Grimm (p. 785), toute la force du jugement et de la

[1] Ibid., p. 213 : Sieben Zeugen, daher der Ausdruck besiebenen, übersiebenen. Voir aussi p. 858.

[2] Ibid. p. 213. Comp. 777. Voir aussi Laferrière, *Hist. du droit civil de Rome et du droit français*, t. III, p. 416.

[3] Grimm, p. 777. Voir aussi p. 779, où il est parlé des coutumes du Nord et où se trouve cette règle : septem suffragiis reus vel vincit, vel vincitur.

[4] Ibid., p. 859 : Eideshelfer, Conjuratores, Consacramentales, Coadjutores, Mitschwörende ; alte Benennungen. Comp. Laferrière, p. 224. Grimm, p. 861 : Eideshelfer galten bis in das späte Mittelalter. Noch aus dem Jahr 1548 führt Haltaus 1869 ein Beispiel an. Im w. von Wetter (a. 1239) : Quicumque in terminis opidi occiderit civem aut extraneum, septimâ manu jurabit de innocentiâ suâ, quod si non fecerit, extunc vadiabit multato. XXX libr. den., quod si non fecerit, exterminabitur.

décision résidait chez les compagnons (genossen) et les voisins. Dans beaucoup de cas, les témoins devaient être les juges, et les institutions de témoins, de juges et de cojurateurs devaient souvent se confondre dans l'antiquité. Les juges s'appellent aussi des témoins (Urchunden, Orkene, Gekorene to gevitnesse), et leur nombre et leur assermentation sont d'accord avec les principes appliqués aux témoins et aux cojurateurs. De là l'étroite union entre les anciens juges allemands (Urtheiler) et le jury actuellement en usage en Angleterre et en France. Assez souvent les échevins sont appelés des jurés. » Grimm dit ailleurs (p. 682) que les cojurateurs sont parfois confondus avec les témoins et appelés eux-mêmes témoins [1].

Mentionnons encore que le lieu où se rendait le jugement est parfois désigné comme ayant 7 chênes [2].

Sans doute les documents qui nous transmettent ces usages judiciaires sont postérieurs à la conversion des Germains au

[1] Voir aussi p. 858, 956.

[2] Ibid., p. 213 : Sieben Eichen am Gerichtsplatz. On voit p. 795 et 797 que plusieurs localités allemandes étaient et, pour plusieurs, sont encore appelées les 7 chênes, les 7 arbres ou les 7 tilleuls. Le *Journal de Genève* du 10 juin 1888 mentionnait un temple protestant bâti à Siebnen, petite ville du canton de Schwytz, située au sud-est de Lachen, à quelque distance de la côte méridionale du lac de Zurich.

Mais ce n'est pas seulement dans des noms de localités que doivent exister encore, en pays de langne allemande, de nombreuses traces disséminées de l'union qu'il y avait autrefois, dans l'esprit des populations germaniques, entre le serment ou, d'une manière générale, le libre engagement d'honneur, et le septénaire, c'est aussi dans les usages. Le *Journal de Genève* du 8 mai 1888 parlait d'une nouvelle constitution sur laquelle le peuple d'Uri était appelé à se prononcer et dans laquelle en particulier le droit d'initiative remplaçait « l'antique Siebengeschlechtsbegehren. » Le même journal, le 18 février 1890, décrivait ainsi une coutume qui règne toujours à Brugg, en Argovie : « Chaque bourgeois de Brugg qui a appris un état, un métier, reçoit, quand il rentre de son retour de France et s'il peut prouver qu'il a voyagé 3 ou 4 années, une avance de 700 francs pour l'aider à s'établir. Cette somme, pour laquelle il doit fournir une caution mais dont il n'a pas à payer l'intérêt, doit être remboursée par lui à partir de la 7e année de son établissement ; 7 ans plus tard, soit au bout de 14 ans, il doit avoir tout rendu. C'est ce qu'on appelle la fondation Frœlich. »

Oserais-je ajouter qu'un digne professeur d'allemand me disait que

christianisme; cependant, tout porte à croire que ces usages remontaient pour la plupart à une époque plus ancienne. On n'y trouve la marque ni de la civilisation romaine, ni de l'influence chrétienne et, par contre, ils sont en harmonie avec ce que nous savons directement sur les anciens Germains. « Les diverses tribus du nord, avec leurs traits particuliers, dit Laferrière (III, p. 134), avaient un fonds commun de caractère et de coutumes, qui établit leur étroite parenté. Les mœurs des Germains, peintes par Tacite à la fin du 1er siècle de l'ère chrétienne, et les mœurs des Francs indiquées par les rédactions successives de la loi salique, depuis le 5me siècle, présentent des rapports évidents ». — « Depuis la conversion des Germains à la foi chrétienne, dit Grimm (p. 745), tout rapport immédiat entre l'action judiciaire et le culte disparut ou dut être fondé à nouveau; mais une masse de coutumes juridiques médiatement païennes et l'administration publique de la justice restèrent les mêmes. »

L'accord entre les données de Tacite et ce que nous savons d'ailleurs sur l'administration de la justice chez les Germains est particulièrement saillant sur leur vif sentiment de la dignité humaine et le caractère sacré qu'ils attribuaient à la parole donnée ou au serment. « Les Germains, dit Tacite (c. 24), connaissent les jeux de hasard et (chose étonnante) ils s'en font à jeun la plus sérieuse occupation ; si follement acharnés au gain ou à la perte que quand ils n'ont plus rien, ils jouent encore, dans un dernier coup de dés, leur personne et leur liberté. Le vaincu va lui-même se livrer à la servitude. Fût-il le plus jeune, fût-il le plus robuste, il se laisse entraîner et vendre. C'est en réalité une perverse obstination, mais pour eux-mêmes de la fidélité[1]. »

Voici, d'autre part, comment Zacher caractérise l'administra-

dans son pays une méchante femme est quelquefois appelée dans le langage populaire ein böses Siebenen? Comme qui dirait dans notre langue : une sorcière, un méchant diable.

[1] Ea est in re prava pervicacia : ipsi fidem vocant. — N'y a-t-il pas sous ce rapport une remarquable analogie entre les anciens Arabes et les anciens Germains ? Voir p. 605.

tion de la justice chez les anciens Germains[1] : « L'assemblée qui rendait la justice avait lieu sous le libre ciel et la sentence était décidée par la réunion des hommes libres. Tandis que le droit romain se développa surtout grâce à l'habileté des juristes et selon le principe de la stricte justice, le droit teutonique se développa par le moyen du peuple et en ayant continuellement égard à l'équité. En particulier, d'après le noble trait fondamental du caractère germain, la foi à l'honorabilité (Ehrenhaftigkeit) de l'homme occupait la première place et faisait prévaloir l'homme sur la chose. Aussi l'accusation relative à la propriété n'était-elle partout admise que pour la propriété acquise de bonne foi, et dans la procédure, qui était simple et réglée plus d'après le sentiment que d'après les conclusions de l'intelligence, il s'agissait avant tout du serment de l'homme libre irréprochable sur ce qu'il pouvait lui-même le mieux savoir, à savoir ce qu'il avait fait ou non. Au-dessous venait la déclaration des témoins, et les cojurateurs de la commune ne prêtaient pas serment sur la chose en elle-même, mais sur leur conviction que celui qu'ils assistaient n'était pas capable de faire un faux serment. »

Nous avions été conduit en parlant des Arabes[2] et à propos de Gen. 21 : 28-31 à conjecturer que la première origine de l'union qui existe chez eux entre le septénaire et le serment devait être recherchée dans le double fait mentionné Gen. 4 : 15. 24, à savoir la déclaration solennelle et presque sacramentelle que l'Eternel lui-même fit à Caïn pour dissiper une de ses craintes, et l'impie juron, l'imprécation de Lémec : « Caïn sera vengé 7 fois et Lémec 70 fois 7 fois. » La coutume des Arabes se rattacherait ainsi, plus ou moins directement, à l'influence exercée sur eux par Abraham, qui occupe d'ailleurs une si grande place dans leurs pensées, et, indirectement, soit à l'histoire de Caïn et de Lémec, soit même au septénaire des jours cosmogoniques de la Genèse[3].

Nous maintenons cette conjecture au sujet des Arabes, mais

[1] *Allgem. Encykl.*, Art. Germanien, p. 387.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p, 381.

[3] Ibid., 1887, p. 150.

quant aux Indo-Européens, chez qui réapparaît la même association d'idées entre le nombre 7 et le serment, il ne saurait être question, comme intermédiaire, de la pratique d'Abraham. Il faut alors remonter directement au souvenir de la tradition rapportée dans Gen. 1-4, quelque vague, obscur et inconscient que ce souvenir fût resté dans la grande race aryenne. Les deux conjectures, du reste, s'appuient mutuellement.

---

# THÈSES SUR LA PROPITIATION[1]

PAR

A. GRETILLAT

---

I. Le terme de propitiation doit être substitué dans la langue théologique à celui d'expiation, dont ni le sens étymologique ni le sens usuel ne correspondent à la terminologie et aux intuitions scripturaires.

II. L'obstacle au rétablissement du rapport normal entre Dieu et l'homme existe non seulement en l'homme, mais aussi en Dieu.

III. La satisfaction pour la coulpe de l'homme est nécessaire à la fois à l'ordre moral de la création, comme exemple de justice, et à l'essence divine, telle qu'elle nous a été révélée, comme restitution du droit divin lésé par la faute de la créature.

IV. Cette satisfaction n'est pas offerte à l'une des personnes divines qui serait la représentante attitrée de la justice, à côté de celle qui représenterait la grâce, car les trois personnes représentent à titre égal et tout ensemble la grâce et la justice.

V. Cette satisfaction ne peut consister dans une compensation, offerte soit par le coupable lui-même soit par autrui, entre une prestation morale active et la faute commise.

VI. Cette satisfaction, qui est évidemment appelée par le repentir du coupable, ne saurait être réduite au fait de ce

[1] Présentées dans une conférence de pasteurs neuchâtelois en juillet 1890.

repentir lui-même, ce qui équivaudrait à dire que le droit de la justice punissante s'évanouirait dans et par sa constatation même.

VII. La peine attachée au péché par la justice divine est la mort morale et physique, c'est-à-dire la double séparation de l'homme d'avec Dieu et de l'âme d'avec le corps.

IX. La peine nécessaire à la restitution du droit offensé est insuffisante pour procurer une satisfaction complète soit à l'amour, soit même à la justice ; *à l'amour*, car la satisfaction seule digne de l'amour divin est l'accomplissement effectif et complet du bien ; *à la justice*, car la mort, qui est la juste peine du péché, ne peut avoir à elle seule qu'un effet péjoratif et non curatif.

IX. Pour que la satisfaction pénale devienne propitiatoire, il faut tout à la fois que la peine s'épuise sur la partie coupable et qu'elle soit pleinement et saintement acceptée.

X. Ici apparaît la nécessité de la substitution à l'humanité coupable d'un être tout ensemble capable de subir saintement la peine sans en être ni perverti ni détruit, et solidairement coupable de la faute de l'humanité.

XI. La solidarité, qui conditionne la légitimité de la substitution, se distingue de cette dernière à la fois par son essence, en ce que l'une est un fait de nature, tandis que l'autre est un fait de volonté ; et par ses effets, en ce que dans la solidarité il y a participation de chacun au sort collectif, et dans la substitution, subrogation d'un seul aux obligations comme au sort de tous les autres.

XII. Le tort de l'ancienne conception ultra-juridique était de statuer l'équivalence quantitative de la faute et de la souffrance pénale, cette équivalence étant obtenue par l'adjonction soit de la qualité ontologique de la victime ou de l'intensité de la souffrance. Les deux éléments négligés par l'ancienne dogmatique orthodoxe étaient le caractère moral de la souffrance du substitut, et la solidarité de Christ avec l'humanité.

XIII. Le tort de la doctrine de l'expiation dite morale est de nier le rôle du Père dans la passion de Christ ; de substituer

l'obéissance active de Christ à sa passion comme compensation de la faute de l'humanité, et de nier la substitution de Christ à l'humanité au profit de la solidarité qui l'unit à elle.

XIV. Les objections faites par la raison et la conscience humaine à la doctrine de la propitiation peuvent se résumer dans les trois suivantes :

1° Qu'il est injuste que l'innocent souffre à la place des coupables ;

2° Que la révélation de la grâce ne serait qu'une manifestation de la vengeance divine ;

3° Que la substitution pénale devrait avoir pour effet d'exempter tous les coupables de la peine subie par un seul.

Nous répondons à la *première* objection :

Que l'apparence d'injustice est moindre dans le cas où un seul accepte volontairement la peine encourue par tous les autres, que dans le cas fourni par l'expérience et admis par l'opposant où tous sont condamnés à subir solidairement les conséquences de la faute d'un seul.

Nous répondons à la *seconde* objection qu'elle repose à la fois sur une fausse identification des notions de justice et de vengeance et sur une fausse opposition des termes grâce et justice, et que le but commun de ces dispensations diverses de grâce et de justice est la propitiation procurée entre Dieu et l'homme par Dieu même.

Nous répondons à la *troisième* objection que la substitution de Christ à l'humanité pécheresse et coupable a pour effet d'exempter le croyant dès maintenant de la condamnation divine dans la souffrance et la mort physiques, et de la souffrance et de la mort physiques elles-mêmes dans l'accomplissement futur et final de l'œuvre de la Rédemption.

---

# LE PRÉTENDU BAPTÊME POUR LES MORTS[1]

PAR

G. DIETRICH

ancien pasteur.

> Autrement, que feraient ceux qui se font baptiser ὑπὲρ τῶν νεκρῶν? Si les morts ne ressuscitent absolument pas, pourquoi se font-ils baptiser ὑπὲρ αὐτῶν?
>
> 1 Cor. XV, 29.

Les mots ὑπὲρ τῶν νεκρῶν ont, depuis les temps des Pères de l'Eglise, fort embarrassé les commentateurs, qui en ont présenté plusieurs explications, sans parvenir à se mettre d'accord.

Ce qui est certain, c'est que dans les temps apostoliques nous ne trouvons pas trace de la coutume de baptiser une personne par substitution, à la place et en faveur d'une autre personne décédée sans avoir reçu le baptême, et qu'on aurait désiré faire participer à la vertu de cet acte. Si nous apprenons que cette manière de faire s'est pratiquée dans le second siècle, ce n'a jamais été une coutume plus ou moins généralement reçue. Elle n'a été mise en usage que ci et là par quelque secte, attribuant à l'acte du baptême un effet magique. Il est même fort possible que si de tels faits se sont réellement passés, ils aient été provoqués par une fausse interprétation des paroles mêmes de l'apôtre Paul.

[1] *Note de la Rédaction.* L'étude qu'on va lire était déjà écrite avant la publication, dans le numéro de mars, p. 187-189, de l'article de M. Hoekstra. Elle arrive, comme on le verra, à des conclusions toutes différentes, se rapprochant de l'interprétation proposée entre autres par Calvin et par Bengel.

Il nous paraît évident et hors de contestation, que toute la doctrine de l'apôtre s'oppose à nous faire admettre qu'il ait lui-même partagé pareille croyance, qui ne s'accorde nullement avec la valeur que nous attachons au baptême chrétien selon les Ecritures. Si donc nous voyons l'apôtre non seulement connaître le baptême ὑπέρ les morts, mais encore s'en servir comme d'un argument confirmant sa doctrine de la résurrection, il doit avoir attribué à ces mots un autre sens que celui de « pour », c'est-à-dire *en faveur des morts*.

Dans les deux épîtres adressées aux Corinthiens il mentionne divers abus qui se pratiquaient parmi eux, mais nulle part il ne parle de l'usage que l'un ou l'autre des partis qui s'étaient formés chez eux, aurait fait de tels baptêmes. Que s'il s'en était administré par quelques personnes de peu d'importance, son argumentation n'aurait pas eu grande valeur aux yeux des adversaires à qui il adressait cette question : « Que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts ? » A supposer qu'ils aient admis comme l'apôtre le baptême institué par Jésus-Christ, et s'administrant à des personnes en vie et en bonne santé, ils lui auraient répondu simplement : « Eh bien, ces gens-là font une absurdité. » N'est-ce pas, en effet, une absurdité que de vouloir conférer le titre et les privilèges de chrétien à un mort, en se faisant baptiser pour lui et en son nom? « Son lieu ne le connaît plus. » (Ps. CIII, 16.)

Ensuite, si l'apôtre avait voulu parler de tels actes, il est évident qu'on ne les aurait pratiqués qu'en faveur d'un parent ou d'un ami, et il aurait nécessairement dû écrire « pour *un* mort » ou « pour *des* morts. » En disant « pour *lès* morts », il indique, par l'emploi même du pluriel et de l'article défini, qu'il parle *des morts en général*, de l'ensemble de tous ceux qui sont morts, et dont nous devons partager un jour le sort. Car il est réservé aux hommes de mourir et d'être jugés ensuite. (Héb. IX, 27.)

On a voulu aussi donner à ces mots le sens de « sur les tombes des morts » et particulièrement sur celles des martyrs. Mais cette explication ne se justifie point par les termes du texte, et ne prouve absolument pas ce que l'apôtre veut prou-

ver. Nous faisons de plus observer, que dans ce temps-là les baptêmes se faisaient toujours par immersion, et ne pouvaient par conséquent guère être administrés sur une tombe, tombe d'un martyr ou d'un autre personnage vénéré.

Examinons la préposition ὑπέρ. Elle peut, dans beaucoup de cas, être rendue en français par la préposition « pour », mais il y a de nombreuses phrases où cette préposition-là n'offrirait aucun sens. Nous le montrerons par quelques exemples, après avoir établi la vraie signification primitive de la préposition grecque.

A l'origine, toutes les prépositions marquaient la position prise soit matériellement soit au figuré, par deux sujets mis en présence l'un de l'autre. Ainsi la préposition ὑπέρ, qui, pour la forme et pour la signification, est la même que « super » en latin et « über » en allemand, a un caractère descriptif désignant que l'un des sujets se trouve directement au-dessus de l'autre. Elle met le substantif qui en dépend soit au génitif, pour indiquer que l'un est momentanément stationnaire *au-dessus de* l'autre, soit à l'accusatif pour indiquer qu'il passe directement *par-dessus* l'autre, qu'il le *dépasse*. Nous l'avons, dans notre phrase, suivie du génitif τῶν νεκρῶν.

Si telle est la signification primitive de cette préposition, il faut cependant remarquer que le grec lui donne une grande extension, et l'emploie fréquemment dans des relations abstraites et spirituelles, sans indiquer par un mot spécial dans quelle intention, pour quelle raison ou pour quelle cause l'un se tient au-dessus de l'autre. C'est la nature des sujets, le sens général de la phrase, le contexte, qui doivent l'expliquer, ensorte que nous sommes souvent obligés de la rendre en français par d'autres prépositions ou même par des locutions qui semblent au premier abord avoir peu de rapport avec la signification primitive ; cependant, en y regardant de plus près, elle se laisse entrevoir.

Il y a des phrases dont le sens est tellement évident, qu'aucune hésitation n'est permise ; dans d'autres il est plus difficile de le découvrir. Voyez les phrases suivantes, qui toutes ont la préposition ὑπέρ suivie du génitif :

Mat. V, 44. Actes VIII, 24; XII, 5; Rom. X, 1. Ephésiens VI, 19 : « Prier *pour* quelqu'un » ; le grec dit : « au-dessus de lui, » parce que celui qui prie se tient, soit matériellement soit spirituellement, au-dessus de l'autre, pour l'abriter, le protéger. En revanche, « l'inférieur est béni (ὑπό, *sous*) *par* le supérieur. » (Héb. VII, 7.)

Jean XI, 50 : « mourir, *pour*, *en faveur* de quelqu'un. » — 2 Corinthiens XV, 3. Hébreux X, 12 : mourir *pour*, *à cause* de nos péchés ; afin de les couvrir.

Luc XXII, 19, 20 : « mon corps donné *pour* vous, mon sang répandu *pour* vous (*sur* vous). »

2 Corinthiens V, 12 : Nous vous donnons occasion de vous glorifier *à notre sujet* (au-dessus de nous). — 2 Corinthiens VIII, 4 : me glorifier *de* vous. — 2 Thessaloniciens I, 4 : nous nous glorifions *à cause de* votre persévérance. (Notre gloire plane au-dessus de votre persévérance.)

Philippiens I, 7 : « il est juste que je pense ainsi *de* vous tous. » — 2 Corinthiens I, 8 : ignorer quelque chose *au sujet de* la tribulation qui....

Hébreux V, 1 : « établir quelqu'un *sur* les hommes. »

Philippiens II, 13 : « Dieu produit en vous le vouloir et le faire *selon* son bon plaisir » (qui plane au-dessus de vous).

2 Corinthiens XII, 10 : « *à cause de* Christ. » — 2 Corinthiens V, 20 : « *à la place de* Christ. »

2 Corinthiens VIII, 23 : « *pour ce qui est de* Tite. » (ὑπέρ Τίτου.) — 2 Thessaloniciens VI, 1 : « *pour ce qui concerne* l'avènement de notre Seigneur. » (ὑπὲρ τῆς παρουσίας.)

Romains XV, 8 : « *pour prouver* la vérité de Dieu. » (ὑπέρ ἀληθείας θεοῦ.)

Romains I, 5 : « *pour rendre* son nom *glorieux*. » (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.)

Si le sens que notre préposition française *pour* (à la place de, *en faveur de*) prête aux paroles par lesquelles l'apôtre s'efforce de défendre et de justifier la doctrine de la résurrection nous paraît inadmissible, qu'est-ce donc qu'il a voulu dire ou rappeler aux Corinthiens ? Laissant à la préposition grecque sa signification fondamentale et descriptive, nous pensons que l'apô-

tre, en écrivant ces mots-là, avait en vue des catéchumènes sortis du paganisme et convertis, mais non encore baptisés, et qui, atteints d'une maladie mortelle ou menacés de subir le supplice des martyrs, se font baptiser à un moment où ils planent, pour ainsi dire, au-dessus de l'assemblée des morts, où ils sont suspendus au-dessus du Scheol (Ps. XLIX, 16), au-dessus du Hadès (1 Cor. XV, 55), au-dessus de l'abîme (Rom. X, 7), et sur le point de descendre dans le séjour des morts.

Notre manière d'entendre les paroles de l'apôtre nous paraît de plus confirmée par la question dont il les fait suivre, lorsqu'il dit : « Et nous, pourquoi nous mettons-nous à toute heure en danger ? chaque jour je suis exposé à la mort. » Et quelques lignes avant notre texte, il dit : « Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » Si l'apôtre, au lieu de passer ses jours tranquillement et paisiblement, s'expose volontairement à la mort pour faire ce que le Seigneur lui a ordonné, c'est qu'il a la certitude d'une bienheureuse résurrection.

L'usage de se faire baptiser à l'approche de la mort était assez commun parmi les nouveaux convertis au christianisme, et en effet, il avait sa raison d'être et ne doit pas nous étonner. Par le baptême on devenait membre effectif du *corps de Christ*, et on rendait un témoignage public de sa foi, en annonçant la mort rédemptrice du Seigneur. On sait que l'empereur Constantin ne se fit baptiser que lorsqu'il vit approcher le terme de sa vie terrestre, et que dès ce moment il ne voulut plus porter le manteau impérial, mais gardait le vêtement blanc des catéchumènes, la *toga candida* de ceux qui recherchaient une charge d'honneur dans les affaires publiques.

Du reste, quelque chose de semblable existe encore aujourd'hui : il y a des églises catholiques et évangéliques où l'on pratique l'ondoiement ou le baptême à domicile des petits enfants dont les parents désespèrent de conserver la vie, et où les mourants se font donner la sainte cène.

Nous croyons donc être dans le vrai, en paraphrasant les paroles de l'apôtre Paul de la manière suivante :

« Autrement (s'il n'y a pas de résurrection), que feraient

ceux qui se font baptiser étant près de descendre chez les morts ? Si les morts ne ressuscitent absolument pas, pourquoi se font-ils baptiser en allant les rejoindre ? »

Les paroles ainsi comprises, et l'usage de tels baptêmes constaté, l'argumentation de l'apôtre est parfaitement juste. En effet, ce serait un acte insensé et absurde, si quelqu'un désirait entrer dans l'Eglise de Christ par le baptême au moment même où il irait retomber *dans le néant*. Il doit donc y avoir une résurrection et une vie future.

---

# BULLETIN

## THÉOLOGIE

### F. et E. Thévoz et Ph. Bridel. — La Palestine illustrée. Première série[1].

En annonçant l'année dernière (mars 1889) la première livraison de cet ouvrage édité par la maison Bridel, nous disions qu'il promettait de prendre rang parmi ce que nous avons de meilleur en fait de travaux destinés à faire connaître la Terre sainte par voie d'illustration. Voici la première série de dix livraisons, la moitié de toute la collection. Après l'avoir mainte fois feuilletée et avoir lu le texte qui accompagne chacune de ces cent planches photographiques, nous ne pouvons que confirmer notre jugement. Nous le faisons d'autant plus volontiers et avec d'autant plus d'assurance qu'au témoignage si élogieux que M. E. de Pressensé a déjà rendu à cette belle publication, nous sommes en mesure de joindre celui, non moins favorable, d'un autre voyageur en Terre sainte, très versé dans la palestinologie, à qui nous avons eu l'occasion de la faire passer sous les yeux.

Ces vues reproduites par la phototypie n'ont pas, sans doute, l'éclat de certaines illustrations exécutées au burin ou ornées de couleurs. Ce qu'elles y perdent en pittoresque, elles le regagnent du

[1] *La Palestine illustrée*. Collection de vues recueillies en Orient par F. et E. Thévoz, reproduites en phototypie par F. Thévoz et Cie à Genève et accompagnées d'un texte explicatif par Ph. Bridel, pasteur à Lausanne. — Georges Bridel, éditeur à Lausanne. — *Première série :* 100 planches, chacune avec texte. Prix : 40 fr. brochée en 10 livraisons ; reliée en 1 vol. 52 fr., en 2 vol. 56 fr.

côté de l'exactitude. Elles n'en rendent peut-être que plus fidèlement le caractère particulier de ces paysages et de ces édifices, le type de ces orientaux avec leurs costumes et leurs coutumes. S'il est vrai de dire qu'elles partagent quelques-uns des inconvénients d'une traduction littérale, il est plus vrai encore qu'elles en offrent tous les avantages. C'est la loupe à la main qu'on en apprécie toute la valeur. Nous répétons d'ailleurs, en y insistant, ce que nous disions précédemment, c'est qu'en recueillant ces vues au cours de leur voyage en Orient, MM. F. et E. Thévoz ont su sortir des vieux clichés et des points de vue que chacun connaît déjà. Nombre de sites et de localités se présentent ici sous une face nouvelle, dans leur nudité peut-être, dans leur aridité et leur mélancolie, mais de manière à donner l'impression vive de la réalité.

Cette première série peut se diviser en deux volumes, de 50 planches chacun. Le premier nous conduit de Jaffa à Jérusalem ; le second, de Jérusalem et de ses environs à Jéricho et aux bords du Jourdain et de la Mer Morte, et de là, en remontant par Marsaba, à Bethléhem et jusqu'à Hébron. Il va de soi qu'une très large place est faite à la ville sainte. Avec ses environs immédiats elle a fourni les sujets de la bonne moitié des planches de cette série. La seule critique que nous ayons à formuler quant à l'ordre suivi, c'est que certaines vues qui se rapportent à la route de Jaffa à Jérusalem, au lieu d'être insérées à leur place respective dans la première et la seconde livraisons, sont placées après coup en tête de la quatrième et de la cinquième. où elles se trouvent dépaysées au beau milieu de Jérusalem.

Chaque planche est accompagnée d'un texte explicatif qui est dû à M. le pasteur Philippe Bridel. Il n'y a que du bien à dire de ce commentaire géographique, historique et archéologique. Un grand fonds d'érudition, acquis au prix de recherches considérables et assimilé par un esprit aussi lucide que judicieux, est condensé dans ces pages d'une lecture à la fois agréable et instructive. L'auteur se montre au courant des principaux travaux des explorateurs modernes, tant anglais et allemands que français. Dans les questions encore controversées, — et combien n'y en a-t-il pas dans le domaine épineux de la topographie de Jérusalem ? — il sait unir l'indépendance à la circonspection. A lire la description de tel ou tel paysage, on dirait qu'il parle *de visu*, tant il a vécu dans l'intimité des voyageurs qui nous ont laissé le récit de leurs souvenirs et impressions.

Parmi les planches dont la collection se compose il en est un certain nombre qui n'exigeaient qu'une courte explication. M. Bridel a su profiter de la place qui restait ainsi disponible, pour insérer çà et là dans son texte des vues d'ensemble, des résumés historiques, des considérations d'une portée plus générale. Ainsi en est-il de l'aperçu sur les anciennes enceintes de Jérusalem (pl. 22 : Porte Saint-Etienne, et 23 : Jérusalem vue du Calvaire) ; de la discussion concernant la véritable colline de Sion (pl. 26) ; de l'abrégé de l'histoire de Jérusalem (pl. 53, 64 et 70) ; de l'altitude de différents points du plateau sur lequel repose cette ville (pl. 71) ; des données relatives au climat (pl. 72) ; des considérations sur l'étonnante destinée de cette cité unique au monde (pl. 74). Le portrait d'un cheïkh bédouin (pl. 75) et la scène de femmes bédouines moulant le blé et battant le beurre (pl. 76) lui fournissent l'occasion de parler des bédouins et de leurs mœurs domestiques et de répandre ainsi du jour sur nombre de passages bibliques, etc. — A ce propos, qu'il nous soit permis d'exprimer un vœu : ne serait-il pas possible, par une courte table ajoutée à la fin de l'ouvrage, de faciliter au lecteur la recherche des pages où sont traitées les matières ne se rapportant pas directement à telle ou telle vue déterminée ?

La seconde série de la *Palestine illustrée*, comprenant le reste de la Judée, la Samarie et la Galilée, est en cours de publication aux mêmes conditions que la première. Plusieurs livraisons en ont déjà paru. Nous désirons vivement qu'un beau succès couronne cette entreprise. Elle mérite la reconnaissance et l'appui de tous ceux qui ont pour mission de répandre autour d'eux les connaissances bibliques. H. V.

---

## F. Delitzsch. — Prophéties messianiques [1].

Ce n'est pas sans émotion que nous avons pris en mains ce petit volume. La préface en est datée du 26 février, et le 4 mars le vénérable auteur était rappelé de ce monde. Nous avons donc ici son testament théologique. A ce titre, ces pages conserveront toujours

[1] *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, von Franz Delitzsch. — Leipzig, akademische Buchhandlung (W. Faber) 1890. VII et 160 pages.

une valeur particulière pour quiconque aimait à prêter une oreille attentive et respectueuse à la parole de ce maître en Israël.

Nous le retrouvons bien là tel que nous l'avons connu : aimant trop la vérité scientifique pour dire jamais : « mon siège est fait, » suivant avec intérêt jusqu'à la fin les travaux de l'exégèse et de la critique contemporaines, ne craignant pas de se laisser instruire par de plus jeunes que lui ; mais, d'autre part, trop conservateur par tempérament, trop attaché à la tradition dogmatique de son Eglise, pour tirer toujours les conséquences historiques de ses prémisses littéraires.

On sait les concessions énormes que le pieux hébraïsant de Leipzig avait fini par faire à la critique du Pentateuque dans sa plus récente évolution ; on sait aussi qu'il en était venu à s'approprier les résultats de l'exégèse moderne en ce qui concerne le Deutéro-Esaïe et le livre de Daniel. A d'autres égards il s'en est toujours tenu à ses premières conclusions ; par exemple pour l'âge des livres de Job et des Proverbes.

Dans ses leçons sur *les prophéties messianiques* exposées *par ordre historique*, Delitzsch n'a pas hésité à assigner aux intuitions « messianiques » d'Esaïe XL-LXVI et XXIV-XXVII, ainsi que du livre de Daniel, la place chronologique qui leur revient en vertu des résultats de la critique. En revanche, il n'a pas pu se résoudre, paraît-il, à remanier les premiers chapitres (prophéties patriarcales et mosaïques) en rapport avec ses nouvelles conclusions quant à la composition du Pentateuque et à l'âge relativement récent des divers éléments combinés dans ce recueil. Il a tiré de son trésor les choses vieilles sans les mettre d'accord avec les choses neuves. La synthèse n'a pas eu le temps de se faire dans son esprit, et l'on quitte cet ouvrage avec des sentiments très partagés. Il n'est que le trop fidèle miroir de l'état d'indécision et de transition où se trouvent, à l'heure qu'il est, nombre de théologiens évangéliques. Ou nous nous trompons fort, ou la lecture de ce dernier travail du bienheureux Delitzsch aura pour effet d'en pousser plus d'un à sortir de cet entre-deux et à se mettre enfin au clair avec lui-même.

H. V.

---

## TRENCH. — LES MIRACLES DU SEIGNEUR[1].

Voici un ouvrage de bonne et solide édification, avec une pointe de théologie qui le rend intéressant et point banal. Nous l'avons lu deux fois : la première, avec intérêt; la seconde, avec plaisir. L'auteur est du reste avantageusement connu par un livre du même genre sur les *paraboles*.

La question du surnaturel biblique, si elle n'est pas traitée à fond, est tout au moins présentée d'une façon claire et nette. L'ouvrage proprement dit, se plaçant à un point de vue essentiellement religieux, étudie chacun des miracles de Jésus dans un but d'édification. Par contre, la longue introduction, divisée en six chapitres, qui le précède se place nettement sur le terrain théologique tout en évitant les termes d'école, et nous donne une étude de théologie biblique attachante et consciencieuse. Quoique ayant de préférence recours à la méthode scripturaire, l'auteur va demander parfois aux Pères de l'Eglise, à saint Augustin entre autres, plus d'une lumière et plus d'une preuve apologétique dans la grande discussion ouverte depuis les premiers jours de l'Eglise et point encore fermée.

Pour le Dr Trench, tout est miracle: « Le développement de la semence dans la terre est aussi extraordinaire que la multiplication des pains entre les mains du Sauveur. Le miracle n'est pas une manifestation plus grande de la puissance de Dieu, que les faits naturels dont nous sommes sans cesse les témoins, mais c'est une manifestation différente » (p. 12).

En quoi consiste cette différence ? « A côté des faits naturels ordinaires, une plus grande puissance se manifeste et se fait sentir avec plus d'énergie. Le miracle n'est pas *contra naturam*, mais *præter naturam* et *supra naturam* » (p. 13, note). Le miracle, dans son essence, est donc une *chose nouvelle*. Les miracles proclament la libre volonté de Dieu en nous rappelant qu'au-dessus des causes et de leurs effets il y a un Ouvrier divin, et que le monde ne dépend pas d'une aveugle fatalité. — On le voit, en partant de ce principe,

[1] *Les Miracles de notre Seigneur*, par R.-C. Trench, Dr en théologie, archevêque de Dublin, traduit par P. Duplan-Olivier, pasteur. Lausanne, Georges Bridel et Cie, 1890. — 1 vol. de 224 pages.

l'auteur n'a pas à discuter la possibilité ou la non-possibilité du miracle. Il le reconnaît, du reste, puisqu'il admet à côté du royaume de la vérité un « royaume du mensonge » qui, lui aussi, manifeste sa puissance par des prodiges, qui sont tout autant de signes de son existence. — Au point de vue religieux, le miracle n'est autre chose qu'une « lettre de crédit » du porteur de la révélation divine. Comparés aux miracles de l'Ancien Testament, les miracles évangéliques revêtent un caractère de supériorité absolue prouvant la puissance incontestable de Christ. Il en est de même si on les compare aux miracles des apôtres.

Une incursion dans le champ de l'histoire du christianisme nous résume, en quelques pages, les arguments des adversaires des miracles. Le panthéisme de Spinosa, comme le scepticisme de Hume, sont caractérisés en toute connaissance de cause. Schleiermacher reçoit du Dr Trench la qualification de « semi-rationaliste » pour avoir tenté une conciliation entre la révélation et la science, conciliation « qu'il est impossible d'accepter et qui ne peut se faire qu'aux dépens du miracle » (p. 43).

Quant à leur valeur apologétique les miracles en ont une, et une très grande : ils font partie de l'idée d'un Rédempteur, qui serait incomplète sans eux. Un Sauveur doit se manifester non seulement par des paroles, mais aussi par des actes. Les œuvres de Christ sont intimement unies à sa doctrine ; ses paroles et ses actes forment une sainte unité. — Conclusion : « Nous croyons aux miracles à cause de Christ, plutôt que nous n'acceptons Christ à cause de ses miracles. »

Nous l'avons fait prévoir : l'ouvrage que nous signalons n'apporte pas d'arguments nouveaux à la théologie évangélique dans un débat toujours actuel. L'auteur, nous semble-t-il, aurait pu insister davantage et avec plus de profit sur l'idée essentiellement religieuse, — j'allais dire chrétienne, — du miracle, en nous la montrant comme ayant sa source dans le domaine de la *sainteté* et de la *liberté*, monde fermé à l'observation scientifique, mais accessible à l'âme croyante. Le péché a violemment séparé le monde d'en bas de celui d'en haut, de sorte que ce dernier ne peut se manifester que d'une façon miraculeuse : c'est ce qui donne au miracle son caractère révélateur et religieux. Ainsi compris, il devient une nécessité dans l'œuvre de Christ. Voilà ce que nous aurions voulu trouver dans ce travail intéressant et édifiant à plus d'un titre, en tout cas, fort actuel.

Nos quelques critiques n'infirment en rien la valeur de cet excellent livre. Dans la partie principale nous avons goûté plus d'un aperçu ingénieux, plus d'une réflexion originale et touchante. Certainement nous relirons à loisir ces pages intéressantes, soit pour y puiser quelque bonne pensée à développer dans nos prédications, soit pour nous édifier nous-même. Le traducteur, dont la réputation n'est plus à faire, a rendu un bon service au public religieux et nous ne serons pas les derniers à l'en remercier.

H. Thélin.

---

# REVUES

## Revue philosophique

*Septembre.*

*A. Lalande:* Remarques sur le principe de causalité. — *J.-M. Guardia :* Philosophes espagnols : J. Huarte. — *A. Espinas :* Les origines de la technologie (fin). — *V. Egger :* Un document inédit sur les manuscrits de Descartes. — Notices bibliographiques. — Périodiques italiens. — Correspondance : Lettre du Dr *Ladame* (à propos du jugement de M. Tarde sur le livre de M. Delbœuf : Magnétiseurs et Médecine).

*Octobre.*

*G. Tarde :* Le délit politique. — *A. Belot :* Une nouvelle théorie de la liberté (Essai sur les données immédiates de la conscience, par M. Bergson). — *Ch. Féré :* Note sur la physiologie de l'attention. — *Andrade :* Les bases expérimentales de la géométrie. — *Gourd:* Sur le principe de la causalité. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques allemands.

---

## Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

*Quatrième livraison.*

*V. Ryssel :* Deux leçons sur la poésie hébraïque : II. Influence de la lyrique hébraïque sur le cantique protestant. — *Chr. Lotz :* Au sujet de la doctrine du « mérite » de Christ. — *J. Heiz :* La presse religieuse du temps présent en Suisse. — Bulletin.

---

## Jahrbücher für protestantische Theologie

*Troisième livraison.*

G. *Krüger :* Athanase et son rôle dans l'histoire. Conférence publique. — *J. W. von der Linden :* Revue des travaux de quelques théologiens néerlandais des dernières trente années sur la philosophie de la religion. — *K. Schulz :* L'usage du nom de Dieu יהוה צבאות. — *Ph. Meyer :* Deux panégyriques inédits de l'évangéliste Luc. — *C. Siegfried :* Idées missionnaires des prophètes et entreprises missionnaires du judaïsme. — *Fr. Görres :* L'Eglise et l'Etat depuis Décius jusqu'à l'avènement de Dioclétien (249-284).

*Quatrième livraison.*

*Fréd. Nitzsch :* Le problème de l'éthique. — *L. Sig. Szeberényi :* La secte des Nazaréniens en Hongrie. Traduit par G. Schwalm. — *L. Paul :* La doctrine du Logos dans Justin Martyr, IIe art. — *G. Krüger :* La date des apologies de Justin. — *Fr. Görres :* L'Eglise et l'Etat de Décius à Dioclétien (fin.)

---

## Zeitschrift für praktische Theologie

*Quatrième livraison.*

*Ehlers :* Gustave Werner. — *W. Haller :* La prière dominicale chez Tertullien. — *Bassermann :* Sermon sur Luc. V, 1-11. — *Bornemann :* Sermon sur Matthieu V, 8. — Bulletin.

---

## Beweis des Glaubens

*Octobre.*

*Nösgen :* La nature et l'étendue de la révélation d'après le Nouveau Testament. — *Alf. Fritzsche :* Jésus, l'homme-dieu (suite). — *K. :* Une apologie du cinquième livre de Moïse (par A. Zahn). — Mélanges apologétiques.

---

## Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

*Vol. XIII, 2e livraison.*

*G. Schumacher* (à Haïfa): De Tibériade au lac de Houlé. — *J. P. van Kasteren :* (à Beirout) : Excursions dans les environs de Jérusalem (avril et mai 1889). — *Le même :* Liste alphabétique de noms de lieux qui ne figurent pas dans les listes de la « Survey » de la Société anglaise. — *H. Guthe :* Pierres à écuelles en Palestine et dans l'Ancien Testament.

---

### Revue du christianisme pratique

*Septembre.*

*G. Steinheit :* Le congrès de Montbéliard. — *L. Comte :* Les lois d'assurances ouvrières en Allemagne. — *X. König:* Du rôle social des prophètes en Israël : Amos de Tekoa. — *M. Dombre :* Comment on perd la foi (à propos de Pierre Loti : Le roman d'un enfant). — *H.-J. Messines :* L'aumônerie militaire (d'après M. le pasteur Boisset). — *J.-E. Néel :* La Bible, livre d'éducation populaire. — *G. Chastand :* Un mot sur la prédication actuelle (à propos du rapport présenté par M. Vallotton à la société pastorale vaudoise). — *P. Médard:* Un volume de conférences (de M. Trial). — Supplément homilétique.

---

## AVIS DE LA RÉDACTION

Nous sommes heureux de pouvoir annoncer à nos lecteurs que M. le Dr *Paul Lobstein*, professeur de théologie à l'université de Strasbourg, veut bien prendre rang désormais parmi les collaborateurs attitrés de la *Revue de théologie et de philosophie.*

---

# TABLE DES MATIÈRES

## Année 1890.

---

### I. ETUDES ET COMPTES RENDUS


Pages

La conversion de Calvin. Etude morale, par *H. Lecoultre* . . . . 5

Un problème de l'ancienne théologie. Le « status integritatis. » A propos de la dogmatique de M. Gretillat. par *P. Lobstein* . . . 31

La foi, par *C. Malan :*

Premier article . . . . . 49

Second article . . . . . 120

Le livre de M. Westphal sur les sources du Pentateuque, par *H. Vuilleumier* . . . . . 66

Théologie et philosophie, par *Henri Bois* . . . . . 97

L'enseignement de Jésus sur son retour, par *C. Bruston :*

Premier article . . . . . 145

Second article . . . . . 344

Troisième article . . . . . 421

Etudes christologiques : Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ, par *P. Lobstein* . . . . . 205

Le jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire, par *L. Thomas :*

Septième article . . . . . 250

Huitième article . . . . . 375

Neuvième article . . . . . 581

Théologie et théologie. A propos de la régénération chrétienne, par *G. Frommel* . . . . . 276

Quelques réflexions sur le thème de l'épître aux Romains, à propos du commentaire de M. Godet, par *A. Gretillat* . . . . . 317

Pages

La théorie de la connaissance dans son rapport à la métaphysique et à la religion, par *Charles Favre* :
Premier article . . . . . 329
Second article . . . . . 473
Les fondements de la doctrine chrétienne de l'immortalité, par *F. A. Freer* . . . . . 334
La religion des Parsis, par *Dadabhai Naordji*. Traduit par *Clément de Faye* . . . . . 453
Le miracle de Gabaon, par *J. Gaudard* . . . . . 482
Le prétendu miracle de Gabaon, par *H. Vuilleumier* . . . . . 491
Religion et théologie. Leçon inaugurale, par *Louis Emery* . . . . 533
Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine, par *Henri Bois* :
Premier article . . . . . 557
Thèses sur la propitiation, par *A. Gretillat* . . . . . 615
Le prétendu baptême pour les morts, par *G. Dietrich* . . . . . 618

## II. CORRESPONDANCE

Evangile ou christianisme. Réplique à la réponse de K. V. O., par *F.-C.-J. van Goens* . . . . . 80
Un dernier mot, par *K. V. O.* . . . . . 171
Réponse à M. Henri Bois, par *G. Frommel* . . . . . 296
Lettre de M. le professeur *Herm. Schultz* à M. F. A. Freer . . . . 402
Lettre de M. *Petavel-Olliff* . . . . . 509
Réponse de M. *H. Vuilleumier* . . . . . 511

## III. VARIÉTÉS

Le nouveau volume de l'Histoire d'Israël, de M. Renan, jugé par M. *Kuenen* . . . . . 83
Les baptisés pour les morts (d'après M. Hœkstra) par *V. G.* . . . . 187
Joseph en Egypte (d'après M. Brugsch), par *H. V.* . . . . . 505

## IV. FAITS DIVERS

Nécrologe de 1889 . . . . . 86
Une nouvelle Revue (*Revue des Religions*) . . . . . 90
Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne : année 1890 . . . . . 525
Une nouvelle carte de la Palestine (de MM. *Fischer* et *Guthe*) . . 529

## V. BULLETIN

Pages

CART. Histoire de la liberté des cultes dans le canton de Vaud (*H. V.*) . . . . . 190
DELITZSCH. Prophéties messianiques (*H. V.*) . . . . . 626
DOUMERGUE. Essai sur l'histoire du culte réformé (*H. V.*) . . . . . 407
GREGORY. Novum Testamentum græce rec. C. Tischendorf, ed. VIII critica maior. Vol. III, Prolegomena, Pars II (*Sam. Berger*) . . . 305
GRETILLAT. Dogmatique I (Voir l'article de M. *Lobstein* sur un problème de l'ancienne théologie) . . . . . 31
KAUTZSCH et SOCIN. La Genèse traduite, avec distinction des sources (*H. V.*) . . . . . 313
LINDER. Simon Sultzer (*V. R.*) . . . . . 195
LIPSIUS. Compte rendu de la littérature théologique de 1888 (*H. V.*) 91
OMONT. Notice sur un manuscrit grec de saint Paul (*S. Berger*) . . 305
D'ORELLI. Les armées célestes (*H. V.*) . . . . . 194
PETAVEL-OLLIFF. Les droits et les torts de la papauté (*H. Vuilleumier*) . . . . . 403 et 511
DE PRESSENSÉ. Histoire des trois premiers siècles. Troisième volume. (*H. L.*) . . . . . 309
RENAN. Histoire d'Israël, vol. II. (Voir aux Variétés l'article de M. *Kuenen.*) . . . . . 83
RENOUVIER et PILLON. La critique philosophique (*X. X.*) . . . . . 199
SANDAY. Appendices au Nouveau Testament d'Estienne (*S. Berger*) 305
SWETE. Les Psaumes en grec, selon les LXX (*S. Berger*) . . . . 305
THÉVOZ et BRIDEL. La Palestine illustrée. Première série. (*H. V.*) . 624
TRENCH. Les miracles du Seigneur, trad. par P. Duplan (*H. Th.*) . 628
*Trierer Ada-Handschrift*, publiée aux frais de la Société rhénane d'histoire, par MM. Menzel, Corssen, Janitschek, etc. (*S. Berger*) 305
*Variorum Bible* (*the*) par MM. Cheyne, Driver, Clarke, Goodwin et Sanday (*S. Berger*) . . . . . 305
VUILLEUMIER, JEAN. La meilleure version de la Bible (*H. V.*) . . . 413
WESTPHAL. Les Sources du Pentateuque (Voir l'article de M. *H. Vuilleumier*) . . . . . 66
WORDSWORTH et WHITE. Le Nouveau Testament en latin, selon saint Jérôme. Premier volume (*S. Berger*) . . . . . 305

## VI. REVUES

Annales de bibliographie théologique . . . . . 530
Beweis des Glaubens . . . . . 95, 203, 419, 531, 631
Deutsch-evangelische Blätter . . . . . 93
Jahrbücher für protestantische Theologie . . . . . 94, 202, 419, 631

Pages
Neue kirchliche Zeitschrift . . . . . 416
Revue philosophique . . . . . 93. 201, 415, 531, 630
Revue du christianisme pratique . . . . . 96, 204, 418, 532, 632
Revue théologique de Montauban . . . . . 96, 418, 532
Theologische Studien aus Württemberg . . . . . 203, 530
Theologische Studien und Kritiken . . . . . 202
Theologische Zeitschrift aus der Schweiz . . . . . 94, 201, 418, 630
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins . . . . . 95, 419, 631
Zeitschrift für altestamentliche Wissenschaft . . . . . 95
Zeitschrift für Kirchengeschichte . . . . . 203
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft . . . . . 95, 202
Zeitschrift für praktische Theologie . . . . . 95, 417, 531, 631

BR
3
R4
année 23

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY